

totem

AIMÉ MICHEL

M E T A N O I A

Fenomene fizice ale misticismului

ediţia a II-a

Traducere din limba franceză
RADU I. PETRESCU



Coperta colecţiei: Dana MOROIU, Corneliu ALEXANDRESCU Ilustraţia copertei: René MAGRITTE, *Tărâmul fermecat*, detalii

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a Români MICHEL AIMÉ

Metanoia / Aimé Michel; trad.: Radu I. Petrescu Ed. a 2-a, Bucureşti, Nemira & Co, 2006 ISBN 973 – 569 – 804 – 8

I. Petrescu, Radu I. (trad.)

821.135.1 – 4 = 135.1

Lector: Mihaela SIPOŞ Tehnoredactor: Emanuel

BOTEZATU

ISBN 973 – 569 – 804 – 8

Parabola celor nouă chei

Sunteţi atât de prostuţi, mieluşeii mei, încât atunci când găsiţi o cheie vă trebuie şi uşa, iar când găsiţi o uşă, cheia de la ea.

Iar lumea este atât de simplă, încât orice uşă îşi are cheia şi orice cheie, uşa ei.

Lumea, mieluşeii mei, nu este decât un labirint de uşi deschise, care doar par a fi închise.

Dacă vreţi să vă pierdeţi în acest labirint, nu ezitaţi niciun moment. Iată reţeta: nu se lasă din mână cheia şi se descuie, se descuie cu ea mereu.

Aflaţi că uşa despre care vă vorbesc nu se vede decât deschisă, iar pentru a o deschide trebuie nu trei, ci de trei ori câte trei chei. Nici şase, nici opt, ci nouă.

Atâta timp cât n-o veţi avea pe cea de-a noua, celelalte opt nu vor descuia nimic şi veţi fi luaţi drept nebuni. Se va zice: „Iată-l pe nebunul acela cu cheile”.

Apoi o veţi găsi pe cea de-a nouă. Atunci, trecând pragul uşii, nu vă mai daţi osteneala de a vă mai întoarce să strigaţi: „Am găsit! Am găsit!”

Căci în uşa cea invizibilă nimeni nu vă va mai vedea, iar strigătul vostru va rămâne neauzit.

Nu vă mai daţi osteneala de a vă mai întoarce.

(Tradiţia Celor Nevăzuţi)

Nu există ştiinţă care să poată fi dobândită altfel decât prin specializare.

Eşti sau fizician, sau istoric, sau fiziolog, sau psihiatru. Nu se poate să fii toate la un loc.

Să presupunem deci că anumite fapte n-ar putea ieşi la iveală decât prin confruntarea a şase sau şapte tipuri de cercetare la fel de specializate precum cele de mai sus. Ce şansă vor avea asemenea fapte de a fi vreodată remarcate?

Răspunsul e simplu: nicio şansă.

În rândurile pe care le-am tradus mai sus, punându-le ca epigraf, înţeleptul Celor Nevăzuţi nu avea în vedere (sau nu avea în vedere numai) asceza şi mistica. Şi totuşi, observaţia făcută de el nu este din această pricină mai puţin pertinentă: dacă există uşi cu nouă chei, ele sunt, prin natura lor, invizibile. Şi vor rămâne astfel atât timp cât uşile cu o singură încuietoare vor reţine atenţia spiritelor serioase.

Pentru ca această stare de lucruri să se schimbe, ar fi necesară o revoluţie.

Cred în această revoluţie. Ea se face sub ochii noştri. Cred că

9 9

ea va cere din partea inteligenţei noastre efortul suprem, că vom avea nevoie de întreaga noastră raţiune pentru a o înfrunta, că spiritul nostru va fi vânturat ca grâul.

Însă cred, de asemenea, că tot ce noi numim inteligenţă nu va fi de ajuns. Va mai fi nevoie şi de concursul acelei părţi a fiinţei umane în care doar misticii, şi numai ei, au pătruns, fără a mai pomeni şi de altceva, de ceva care nu are încă nume în nicio limbă.

*

Notele, numerotate pe capitole, se găsesc la sfârşitul lucrării.

Capitolul I

Fiziologia inefabilului

Oricât de departe am privi în trecut, constatăm că omul lăuntric a existat dintotdeauna: „Nu este nimic în mine care de divin să fie despărţit”, citim în *Cartea Morţilor* din vechiul Egipt, lucrare redactată, după cum ne spun cercetătorii, între secolele al XXIV-lea şi al XVII-lea î.Hr.1

Iar în *Purificările* lui Empedocle, profetul din Agrigent care, în secolul al IV-lea, s-a azvârlit în Etna, poartă spre lumea zeilor subterani: „Nu un muritor vedeţi

acum în mine, ci un zeu nemuritor” 2.

Omul cu privirea întoarsă spre lumea lăuntrică s-a născut odată cu omul însuşi, de-a lungul mileniilor preistoriei.

Putem lesne să ni-l imaginăm cum, în faţa focului său, visează la vânători supranaturale, la anotimpuri lipsite de iarnă, la vieţi eliberate de bătrâneţe, de durere, de moarte: la acestea mai visează încă şi astăzi în noi omul preistoric.

Probabil că visul adevărat, acela care în fiecare noapte ne vizitează somnul, a fost cel care i-a oferit modelul unei lumi invizibile, accesibile în timpul veghii celui care ştie să închidă ochii şi să se reculeagă. Se cunoaşte că, începând cu primele mamifere, lumea animală visează cu regularitate în timpul somnului; chiar şi păsările, precum şi unele reptile, au vise foarte scurte. Aşadar, oamenii au descoperit în acelaşi timp şi gândirea ce caracterizează starea de veghe, şi împărăţia viselor: acela care, cel dintâi, s-a întors spre sine pentru a lua cunoştinţă de gândirea sa3, a putut să descopere acolo în acelaşi timp şi imaginea lumii vizibile, şi fantasmele invizibilului. Atât imaginile, cât şi fantasmele se aflau acolo de la bun început. Şi, cu toate că nu se ştie nici astăzi la ce servesc visele, nici ce plan a avut natura, în cazul în care a avut vreunul, făcându-le să se nască atât de devreme în gândirea animală, un fapt trebuie admis: în istoria vieţii, conştiinţa existenţei s-a născut odată cu conştiinţa iluzoriului, ca şi cum vizibilul şi invizibilul ar avea aceeaşi importanţă şi chiar aceeaşi valoare în ce priveşte supravieţuirea, cel puţin în cazul animalelor superioare.

Să nu încercăm să aflăm care este cu adevărat funcţia visului. Electroencefalografia ne arată că memoria nu ne restiuie nici a douăzecea parte din divagaţiile noastre nocturne. Când ne trezim, nu ne amintim decât o infimă parte din ceea ce, de fapt, am visat, şi nu ştim în ce măsură această parte ne oferă o imagine fidelă a restului. Poate că revenirea la starea de veghe acţionează ca o sită

care triază ceea ce e mai mare sau mai mic, sau mai insignifiant. Toate aceste tentative făcute până acum pentru a explica visele nu sunt poate, nici ele, altceva decât tot nişte vise, vise visate cu ochii deschişi.

Aceea care va trebui să ne lămurească este ştiinţa. Ea a început deja această operaţiune de decriptare şi nu foloseşte la nimic a dori să anticipăm rezultatele ei: experienţa ne arată că natura este întotdeauna surprinzătoare şi că, de obicei, ceea ce sfârşim prin a găsi depăşeşte sau dezminte previziunile noastre.

Vedem, în schimb, la ce ne foloseşte visarea cu ochii deschişi. Gândirea noastră, eliberată prin reculegere, ne oferă o imagine infinit maleabilă a lucrurilor, în care putem urmări după bunul nostru plac pe pista lor bizonul, leul sau mamutul, putem construi obstacolul de care ei se vor împiedica, capcana în care vor cădea, putem să le observăm mânia, să le prevedem riposta, să-i doborâm, să-i punem la fript şi, în sfârşit, să-i mâncăm.

Putem, în vis, să începem mai ales prin aceasta. În faţa leului furios ne putem înzestra cu agilitatea maimuţei, cu aripile păsării, cu forţa ursului. Şi cum nimic nu îngrădeşte imaginaţia, ne eliberăm de toate servituţile trupului nostru, ne satisfacem toate dorinţele: ajunge pentru acesta să închidem ochii şi să ne reculegem.

Dintotdeauna, bogăţia nicicând epuizabilă a vieţii sale interioare l-a convins pe om că lumea invizibilă este la fel de reală, dacă nu şi mai reală, decât aceea vizibilă. Platon a exprimat odinioară această convingere în celebrul său mit al peşterii, care ne invită să vedem în lucruri umbra mişcătoare a Ideilor eterne.

Până în timpurile moderne, oamenii tuturor culturilor au făcut platonism, precum domnul Jourdain proză. Arhimede considera adevărurile geometriei mai reale decât natura. Se ştie că el n-a vrut să aibă drept epitaf decât o sculptură ce reprezenta o sferă înscrisă într-un cilindru de acelaşi diametru, voind prin aceasta să spună că realitatea cea mai profundă a vieţii sale pământeşti

fusese gândirea matematică.

Etnologi şi istorici ai religiilor ne demonstrează că în toate timpurile şi-n toate locurile oamenii au fost la fel de platonicieni ca şi Arhimede: ei au crezut în realitatea unei lumi invizibile, accesibile doar gândirii noastre. În toate timpurile şi-n toate locurile, unii dintre ei au mers şi mai departe. Au mers până la capătul acestei logici. Au crezut că pot afirma faptul că această lume invizibilă în care se mişcă gândirea este ea însăşi gândire, o gândire personală ca şi a noastră, adică gândindu-se pe sine ca fiinţă gânditoare, ştiind că ştie.

Misticul este deci un om cu privirea întoarsă spre nlăuntru şi a cărui recluziune se deschide spre infinit. Trupul său e nemişcat, vocea lui păstrează tăcerea, ochii-i sunt închişi. Aparent, el s-a rupt complet de lume. Întrebaţi-l însă. Vă va spune, în cazul în care va voi să vă răspundă, că de fapt cel rupt de lume sunteţi dumneavoastră, că aveţi ochi ca să nu vedeţi şi urechi ca să nu auziţi, că lumea aparenţelor vă înşală şi vă orbeşte, şi că ar trebui, pentru ca să atingeţi unica, adevărata realitate, să vă eliberaţi de ea.

„Adesea – spune Plotin – mă opresc din trupul meu revenind la mine însumi. Devin exterior lucrurilor, interior mie însumi. Văd o frumuseţe de o miraculoasă măreţie. Atunci, sunt sigur, particip la o lume superioară. Viaţa pe care o trăiesc atunci este cea mai înaltă. Mă identific cu Divinul, sunt în el. Şi, odată ajuns la acest act suprem, rămân astfel”. 4

Pentru a-şi face mai bine înţeleasă experienţa, Plotin o descrie apoi invers, urmărindu-i făgaşul coborâtor: „După repausul în sânul Divinităţii, atunci când cad iarăşi în starea dominată de reflecţie şi raţionament, mă întreb cum de am putut încă o dată să cobor astfel, cum de sufletul meu a putut vreodată să vină a locui înăuntrul unui trup, dacă acest suflet este, chiar şi atunci când locuieşte în trup, aşa precum mi s-a dezvăluit el a fi”.

Să nu te încrezi în aparenţe

Fără să încercăm, pentru moment, să vedem mai în amănunţime ce este experienţa mistică, să constatăm că ea revendică realitatea unei lumi invizibile şi că acela care o trăieşte afirmă că *t**

tocmai prin ea se eliberează de lumea aparenţelor. Acest argument mereu repetat de către misticii tuturor religiilor face din ei nişte exilaţi, nişte străini în sânul lumii spirituale contemporane.

Căci, dacă există încă şi azi mistici, nu mai există nimeni care să-i înţeleagă. Sau cine-i înţelege nu-i mai înţelege decât pe ei şi se expune aceleiaşi exilări ca şi ei. De ce?

Motivul e limpede. Începând cu sfârşitul secolului al XVI-lea, un nou mod de cunoaştere, acela al ştiinţei experimentale, câştigă puţin câte puţin teren în detrimentul celorlalte şi, treptat, le înlocuieşte.

Ştiinţa experimentală nu are decât un singur obiect: fenomenele sau aparenţele. Scopul ei unic este ca, bazându-se pe măsurători, să dea seama de aparenţe. Cercetătorul observă faptele, le clasează, le măsoară, imaginează teorii capabile să pună de acord între ele măsurătorile şi, bazându-se pe aceste teorii, el se străduieşte să prevadă fapte noi, încă necunoscute şi susceptibile de a fi puse în evidenţă prin noi observaţii şi noi măsurători. Dacă previziunile sunt confirmate, teoria se îmbogăţeşte şi va da naştere altor predicţii, de îndată încredinţate verificării. Când o predicţie eşuează, teoria este respinsă şi trebuie atunci înlocuită cu o alta. În aceasta constă tot demersul ştiinţei. Nu există altul.

N-ar putea să existe un altul.

Acest demers este devastator. Nimic nu rezistă. De trei secole, toate celelalte metode de cercetare practicate în mod tradiţional din cele mai vechi timpuri n-au încetat să se retragă dinaintea lui. S-a susţinut ideea că fenomenele lumii vii ar scăpa, pe o altă cale, rigorii sale. Deşi chestiunea aceasta este şi astăzi dezbătută, ştiinţa,

impunându-şi treptat metodele în biologie, psihologie, istorie, filosofie, continuă să progreseze, ca şi cum dezbaterea nici n-ar exista. Cu cât trece timpul, cu atât „cunoştinţele” pe care niciun aparat ştiinţific nu le tolerează îşi pierd din strălucire, din credibilitate: ce altă activitate umană în afară de ştiinţă poate invoca în sprijinul ei vreun oarecare progres? Literatura modernă i-a depăşit oare pe Dante şi pe Shakespeare? A mers muzica mai departe decât a mers Mozart? Filosofia, mai departe decât Platon?

Progresul ştiinţific este într-adevăr singurul progres incontestabil al istoriei noastre. Se poate spune orice despre ştiinţă, că e inutilă, că e nefastă, că e imorală, că îl duce pe om la distrugere, totul, în afara faptului că nu progresează. Ea înaintează atât de repede, încât îndată ce un savant moare, nimeni, oricât de mare ar fi fost acel savant, nu-l mai citeşte, în afară de istorici: succesorii săi ştiu mai multe decât el.

Din pricină că orice om, fie el şi un neavizat, este de-acum conştient de acest atotputernic progres, valorile care nu sunt recuperate de ştiinţă se prăbuşesc unele după altele, înainte chiar de a fi atinse de suflul ei. Şi oricine îşi dă foarte bine seama că lumea invizibilă tradiţională, pâinea spirituală de toate zilele a părinţilor noştri, este esenţialmente străină ştiinţei.

În ceea ce citim zilnic, în ceea ce putem vedea la televiziune, în ideile pe care le schimbăm între noi şi care, toate, din ce în ce mai mult, se referă la ştiinţă, nu e niciodată vorba de *spirit* de *lumea cealaltă*, de *realităţi imateriale*, de *viaţa de apoi*, nici de altceva de acest gen. Dar cum ar putea să fie altfel? Nimic din toate acestea nu ţine de lumea fenomenelor. Chiar şi cei mai pătimaşi contestatari ai ştiinţei sunt pătrunşi de spiritul şi de filosofia ei naturală. Poezia este de-acum raţionalistă. Când André Breton îşi expune ideile, el raţionează. Când Sartre scrie două mii de pagini despre Flaubert, el raţionează. Activitatea intelectuală favorită a timpului nostru este

demistificarea, „operaţiune prin care o mistificare colectivă este denunţată, dată în vileag, iar victimelor ei le este arătată înşelăciunea” (Robert).

Într-un asemenea context intelectual, tot ceea ce vine să-şi impună în faţa raţiunii propriul punct de vedere este, prin chiar acest fapt, presupus a fi o mistificare, căreia trebuie să i se găsească „trucul”. Succesele mereu reînnoite ale ştiinţei au convins inconştientul colectiv al secolului nostru că acest „truc” există întotdeauna. Ca să-l găseşti, ajunge să-l cauţi şi, chiar dacă nu e găsit, răbdare, în cele din urmă tot va fi el descoperit. Sistemele raţionaliste elaborate în marginea ştiinţei, dar cu structurile ei, îi aduc aici sprijinul lor, atunci când ştiinţa însăşi se arată a fi lipsită de o bază solidă sau când e prea complicată pentru ca ignorantul să poată fi demistificat: discursul unui Foucault, al unui Lacan, al unui Lévi-Strauss sau Roland Barthes joacă acest rol, de sprijin, potolind, prin raţionalizări verbale, incontrolabile, dar plauzibile, nevoia de a înţelege pe care o resimte orice om educat în climatul ştiinţific.

Odată dezvăluită ca aflându-se îndărătul misterului, mistificarea îi înlătură acestuia orice realitate. Iar el, încetul cu încetul, se pierde, se dizolvă, dispare. Deşi, sub ochii noştri, însăşi ştiinţa nu încetează să mărească imensitatea a ceea ce nu ştim, ascensiunea ei nicicând întreruptă îl convinge chiar şi pe cel care nu e om de ştiinţă (şi, de fapt, mai ales pe acela) că e mai bine ca ideea conform căreia ar putea exista ceva care să nu aparţină lumii fenomenale să fie trecută la rubrica de „pierderi”. Nu există, aşadar, realitate despre care s-ar putea vorbi, decât în sânul acestei lumi a fenomenelor: tot restul este reverie.5 Discutarea acestei tendinţe depăşeşte scopul pe care şi l-a propus această carte, cum şi competenţa autorului ei.

Zeci de ani vor trece şi zeci de frunţi vor păli aplecate în studiu şi cercetare, înainte ca noi să putem avea vreo idee despre ceea ce ştiinţa şi raţiunea pot sau nu

explica, despre ce e adevărat şi ce nu, despre ce e real sau iluzoriu. Mă limitez să observ, după mulţi alţii înaintea mea, că progresul ştiinţific creează în oameni un fel de consimţământ universal (sau, dacă vreţi, o viziune), din care e în mod imperceptibil exclus tot ceea ce nu aparţine lumii fenomenelor. A spune despre o idee, despre un demers sau despre orice altceva că „nu este ştiinţific" înseamnă a-i rosti suprema condamnare. Nu e ştiinţific, deci aşa ceva nu există sau este fals.

Aşadar, fiinţa cea mai străină acestei lumi în care totul e epuizat prin discurs şi măsurătoare este aceea care, cu privirea-i întoarsă spre nlăuntru, a ales căutarea inefabilului. Cum să le vorbeşti despre această fiinţă celorlalţi, spiritelor demistificate şi care au întotdeauna la îndemână o explicaţie luată din lumea cuvintelor?

Dacă, precum Plotin, veţi spune că, uneori, „trezindu-vă din trupul vostru şi întorcându-vă la voi înşivă, deveniţi exteriori lucrurilor şi contemplaţi o frumuseţe de o minunată măreţie", atunci veţi fi ascultaţi cu atenţie, vi se va lua tensiunea, vi se vor măsura pH-ul salivar, reflexul psihogalvanic, glicemia, veţi fi rugaţi să vă povestiţi copilăria şi, în cele din urmă, discursului dumneavoastră i se va da o explicaţie fără a se reţine nimic din ceea ce aţi vrut să spuneţi.

Dacă insistaţi, alte observaţii şi alte măsurători vor explica neputinţa dumneavoastră6. La o adică, pentru a demonstra validitatea explicaţiei, se vor putea chiar reproduce experimental, cu ajutorul mijloacelor fizice, chimice şi fiziologice acele stări despre care vorbiţi sau ceea ce se crede că ar fi ele.

Astfel, J. Houston şi R.E.L. Masters au realizat, spun ei, experimental, într-o universitate americană, nişte experienţe „de tip religios" graţie unei aparaturi numite de către autorii ei „Mediu audio-vizual" (în engleză, *Audio Visual Environment*, sau AVE, precum în *închinarea îngerilor*!) şi ne spun că lucrul acesta „funcţionează" 7.

Dacă funcţionează, ce ar mai putea replica Plotin?

Orice ar spune şi orice ar face, discursul său, ce nu poate fi verificat în mod experimental, va fi întotdeauna, prin chiar acesta, un discurs, cum se spune în englezeşte, *irrelevant*, nul şi neavenit. De altfel, va fi tot aşa chiar şi dacă aparatul nu funcţionează, pentru că se ştie dinainte că un alt dispozitiv va sfârşi totuşi prin a funcţiona: explicaţiile cauzale care recurg exclusiv la fenomene nu ne-au arătat oare până acum că sfârşesc prin a explica totul?

Ajunge deci să aşteptăm. Într-o bună zi, un cercetător mai ingenios şi cu mai multă răbdare va pune mâna pe trucul capabil să reproducă lucrul despre care ne vorbeşte Plotin şi pe care, fără a ne mai pierde vremea, îl şi putem considera de pe acum, în mod provizoriu, ca şi demistificat.

Se pare, aşadar, că misticul nu are de spus lumii contemporane nimic acceptabil din perspectiva modului ei de cunoaştere, şi că, în această privinţă, el se află în mijlocul ei ca într-un pustiu. După cum remarcă James R. Newman, „chiar dacă respingem ideea că esenţa ultimă a lucrurilor ar fi structura lor, putem admite, împreună cu Betrand Russell, că oricare altă esenţă ar putea fi inaccesibilă limbajului şi rebelă descrierii, şi, prin aceasta, străină ştiinţei” 8.

Misticul nu poate vorbi decât misticului. El nu poate decât să vorbească de unul singur sau să se lase diagnosticat de psihiatru. Spiritul care, la modul cel mai sincer, doreşte să se instruiască, afară de cazul în care peripeţiile propriei gândiri nu l-au introdus deja în această lume a esenţelor pe care ştiinţa o recuză, nu are nicio raţiune valabilă pentru a-şi apleca urechea la spusele lui, deoarece misticul îi dă să aleagă între o evidenţă ştiinţifică ce nu încetează a-şi demonstra performanţele sub ochii întregii lumi şi un miraculos care e, prin natura sa, imposibil de controlat.

Şi totuşi, să presupunem că misticul spune adevărul, că el are într-adevăr acces la o lume spirituală supraumană, infinită chiar, că experienţa despre care el ne

vorbeşte şi pe care pretinde că o trăieşte este chiar aceea pe care ne-o înfăţişează: nu numai că aventura sa ar căpăta în felul acesta o valoare fără egal, dar sensul însuşi al tuturor celorlalte lucruri s-ar găsi, prin aceasta, schimbat.

Căci dacă misticul spune adevărul, înseamnă că această lume a cuvintelor în care se desfăşoară viaţa noastră nu este ultimul cuvânt al lucrurilor, că, finalmente, ea nu are decât o importanţă secundară, iar idealul după care alergăm toată viaţa, de la naştere până la moarte, nu e decât o amăgire9. Nu se poate imagina nimic mai dezastruos ca incapacitatea misticului de a demonstra ceea ce spune, în cazul în care ceea ce spune este adevărat.

Că un lucru atât de important ca acesta scapă nevoii noastre de cunoaştere îi scuză întrucâtva pe cei care renunţă să-l mai caute: este oare verosimil ca semnificaţia ultimă a trecerii noastre prin această lume să fie chiar singurul secret pe care spiritul nostru să nu-l poată pătrunde? Dacă e atât de bine ascuns, e fie pentru că nu există, fie pentru că nu merită să-l descoperim. Să remarcăm totuşi că acest raţionament este, cum se zice astăzi, unul nevrotic. Am putea la fel de bine să-l aplicăm vindecării cancerului, căci şi ea scapă cercetărilor noastre, dar la aflarea căreia totuşi nimeni nu renunţă. Să admitem deci, oricât ne-ar costa şi fără să ne pierdem sângele rece, că e un lucru de cea mai mare importanţă pentru noi să ştim dacă tot ce afirmă misticul este sau nu adevărat, şi să reflectăm.

Inefabilul şi invizibilul

Ce anume ne împiedică de fapt să ştim? Chiar interioritatea experienţei mistice – dacă aceasta din urmă există într-adevăr caracterul ei inefabil. Cu toate acestea, pesemne că ea nu e cu totul inefabilă, de vreme ce suntem totuşi informaţi în privinţa existenţei ei, iar în acest moment chiar despre ea discutăm. Însuşi faptul că gândirea modernă o respinge implică deja o anume

cunoaştere a ei. Această respingere nu se poate baza decât pe o anumită idee pe care o avem despre această experienţă, chiar şi dacă e vorba de o idee negativă.

Într-adevăr, aflăm de existenţa misticismului printr-un aspect al său, aspect care ţine de celălalt univers, singurul pe care ştiinţa modernă îl recunoaşte, şi anume acela al fenomenelor, al cuvintelor: acest aspect este miracolul, minunea, prodigiul pe care, în cazul că el există, oricine îl poate constata.

Desigur, atitudinea naturală şi spontană a spiritului ştiinţific este aceea de a nega miracolul: „În ciuda tuturor cercetărilor făcute, niciodată un miracol nu s-a produs acolo unde el poate fi observat şi constatata Totuşi, chiar această frază din Littre recunoaşte implicit faptul că miracolul, *dacă se produce*, poate fi observat şi constatat. Or, lucrul acesta e, deja ceva. Prin urmare, nu caut să aflu deocamdată nici dacă miracolul există, nici, în caz că există, ce este el şi nici dacă el poate constitui o dovadă valabilă a experienţei mistice. Nu avansez, împreună cu Littre, decât o constatare: aceea că miracolul este invocat şi că, dacă el există, trebuie, în mod logic, să poată fi observat. Mai constat, de asemenea, că prin miracol, fie el adevărat sau fals, misticismul îşi semnalează prezenţa, că el există ca zvon.

Viaţa spirituală a unui personaj ca Padre Pio n-ar fi fost cunoscută decât doar de el şi de câţiva dintre apropiaţii săi, dacă n-ar fi fost stigmatele pe care toţi pelerinii de la Pietrelcina credeau că le văd în fiecare zi cu propriii ochi sau manifestările de telepatie, de citire a gândurilor, de bilocaţie care, pe drept sau pe nedrept, i se atribuiau. Misticismul nu este deci numai o stare sau o activitate care scapă oricărei observări. Şi chiar dacă, în esenţa sa, el scapă observaţiei, chiar dacă prodigiile şi miracolele despre care s-a spus că îl însoţesc nu constituie propria realitate, fapt este că aceste prodigii şi aceste miracole sunt socotite a-l însoţi şi că, dacă ele se produc realmente, pot fi observate.

Deşi nu suntem sigur, *a priori*, că prodigiul şi miracolul, odată demonstrate, demonstrează şi realitatea lumii invizibile în care misticul afirmă că trăieşte, putem aşadar spune că e interesant şi conform cu modestul demers al ştiinţei să cercetăm în ce constau aceste miracole invocate, cât cântăresc mărturiile referitoare la ele, cum le putem explica şi, în cazul în care ele nu există, cum putem explica persistenţa zvonului privitor la ele.

În plus, examinarea lor minuţioasă are ceva şanse să lumineze şi aceste obscure frontiere de la care lumea nevăzută, dacă ea există cu-adevărat, începe să se separe de aceea studiată de către ştiinţă şi, de ce nu, să o facă un pic pe aceasta din urmă să progreseze, deschizând calea discuţiilor şi propunând unele idei.

O asemenea examinare a problemei voi încerca să întreprind în rândurile ce urmează. Poziţia pe care o voi adopta de la început va fi aceea a îndoielii. Voi considera că singurele mele cunoştinţe şi metode sunt acelea, modeste, limitate şi întotdeauna susceptibile de a fi repuse în discuţie, ale ştiinţei.

Riscul unui asemenea demers este, fără îndoială, acela ca el să nu-şi mai poată atinge scopul, dacă, într-adevăr, nimic din ceea ce constituie faptul mistic nu se pretează observaţiei obiective şi exterioare.

t

Dar, chiar şi în acest caz, încercarea ar fi totuşi instructivă, pentru că – evident, în măsura în care ar fi bine condusă – ea ar permite să înţelegem mai bine prin ce anume misticul scapă investigaţiei ştiinţifice sau, invers, prin ce anume metoda ştiinţifică poate fi considerată insuficientă de către cei care cred ceea ce crede misticul.

Iar dacă se va întâmpla ca, fără să depăşim vreodată limitele acestei metode, să ajungem să recunoaştem, în spatele fenomenelor observate, o realitate care depăşeşte fenomenele, atunci dovada va fi făcută că, şi din punct de vedere ştiinţific, nimic nu e mai important decât studierea lor, deoarece, cum am spus mai sus, sensul tuturor

lucrurilor s-ar schimba.

Mi se pare, aşadar, că abordării misticismului de pe o poziţie obiectivă şi exterioară merită să i se acorde o oarecare strădanie. Vom vedea, de altfel, pe parcursul acestor pagini, că în aceasta a constat şi ideea a numeroase spirite de valoare, a căror muncă e pe nedrept uitată sau necunoscută.

Mistici ştiuti şi neştiuti y

Cel mai cunoscut caz particular de fapt mistic este extazul misticilor catolici.

Este cel mai cunoscut pentru că Occidentul – locul în care s-a dezvoltat ştiinţa – este fie catolic, fie protestant, iar protestantismul nu prea încurajează misticismul şi nici contemplaţia, căutând mântuirea mai degrabă în credinţă şi acţiune.

Numărul sfinţilor al căror nume figurează în *Martiriologul roman* depăşeşte cu mult şaisprezece mii10. După părerea specialiştilor, toţi sfinţii, sau măcar cei mai mulţi dintre ei, au cunoscut stări mistice mai mult sau mai puţin profunde11. În plus, nenumăraţi mistici n-au fost canonizaţi şi, în multe din aceste cazuri, viaţa lor a fost studiată. Nu există, cred, în vreunul din marile oraşe, niciun ecleziast care, de o anumită vârstă fiind, să nu fi cunoscut în timpul vieţii sale unul sau mai mulţi oameni de felul acesta. Nu există nimeni care, făcând dovada unei minime perseverenţe, în orice loc al catolicismului s-ar afla el, să nu poată întâlni, dacă vrea, un astfel de om. Asemenea oameni există în majoritatea aşezămintelor monahale de o anumită importanţă. Există, de asemenea, şi în afara mănăstirilor. Mai mult, unii dintre ei se află chiar şi în rândurile simplilor mireni – şi poate că mai mulţi decât se crede îndeobşte, căci pe aceştia nimeni nu-i are în vedere. Asceza catolică predică, printre alte virtuţi, smerenia12. Ea excude, aşadar, ostentaţia şi, în felul acesta, tinde să-l facă pe mistic cu atât mai invizibil, cu cât el este mai mare. Invizibil, cel puţin atât cât îi este în putinţă să fie, deoarece conform opiniei pe care ne

propunem să o examinăm aici, cele mai înalte stări mistice sunt în mod frecvent însoţite de miracole greu de ascuns.

Se vede, aşadar, cum, referindu-ne doar la catolicism, numărul misticilor trebuie că e, deja, foarte mare.

Cum aceasta ţine de vremea creştinării Occidentului, mărturiile referitoare la ei sunt nenumărate şi asemenea mărturii există în toate limbile. Dacă, atunci când vrem să descriem extazul misticilor catolici, ne vedem puşi în încurcătură, lucrul acesta se datorează în special diversităţii pe care, la o primă lectură, credem că o dicernem în el. Şi totuşi, această diversitate e doar aparentă. Să cităm mai întâi câteva texte autobiografice.

Johann Tauler, dominican german de la începutul secolului al XIV-lea (mort în 1361), este celebru prin predicile în care dă învăţături în privinţa unirii mistice cu Dumnezeu, unire despre care vorbeşte ca unul care ştie prea bine cum se petrec lucrurile.

„Atunci”, scrie el în a sa *Prima Predică pentru cea de-a doua duminică de după Bobotează*, „spiritul este înălţat mai presus de toate puterile, într-un fel de singurătate imensă, în privinţa căreia nimeni nu poate spune nimic adecvat. Este misteriosul întuneric în care se ascunde Binele cel fără de hotare. Într-atât eşti prins şi absorbit în acest ceva atât de simplu, de dumnezeiesc, de nelimitat, încât ţi se pare că eşti una cu el. Vorbesc nu de realitatea, ci de aparenţa sa, de ceea ce resimţi atunci. În această unitate, sentimentul multiplicităţii dispare. Când, mai apoi, îţi revii în fire, descoperi a avea o cunoaştere diferită a lucrurilor, mai luminoasă şi mai desăvârşită (...). Numesc această stare întunecime indicibilă, şi totuşi ea este adevărata lumină divină în esenţialitatea ei.

Am putea, de asemenea, să o numim o singurătate imensă şi de neînţeles, deoarece nu se află în ea nici cale, nici punte, nici vreun anume fel particular de a fi: ea e mai presus de toate acestea (...). Acest întuneric e o lumină la care nicio inteligenţă creată nu poate, prin forţa propriei naturi, să ajungă. Mai este, în acelaşi timp, şi o

singurătate, pentru că nimeni nu poate atinge acel tărâm (...). Uneori, te pierzi şi dispari în marile profunzimi ale lui Dumnezeu/4

Ceva mai înainte de Tauler, Angela da Foligno (moartă în 1309) e ceea ce poate fi mai diferit de învăţatul şi ecloventul teolog: în secolul al XIII-lea, femeile nu aveau, cum se zice astăzi, acelaşi statut cultural ca bărbaţii. Ea nu a scris nimic. Nu se cunoaşte în privinţa ei decât ceea ce îi mărturisea confesorului ei, capucinul Arnaud, care, notând totul cu grijă, i-a scris mai apoi viaţa13.

Şi totuşi...

„Foarte adesea44, spune ea, „îl văd pe Dumnezeu fiind într-un fel şi de o perfecţiune care nu pot fi nici exprimate, nici concepute (...). Văd că este bine absolut (...), o delectare inefabilă (...). Cu cât întunericul este mai profund, cu atât acest bine depăşeşte gândirea şi se dovedeşte a fi inexprimabil (...). El depăşeşte chiar şi (...) puterea lui Dumnezeu, înţelepciunea Sa, voinţa Sa14 (...). Când sunt cufundată în acest bine şi îl contemplu, nu-mi mai amintesc nici de natura umană a lui Iisus Hristos, nici de întrupare, nici de orice altceva care să aibă formă. Cu toate acestea, văd totul, şi nu văd nimic.44

Vom avea ocazia să cităm şi alte texte. Din acestea două, să nu reţinem decât neputinţa cuvintelor de a exprima ceva pe care două fiinţe cum nu se poate mai diferite se acordă în a-l recunoaşte ca fiind inexprimabil.

Poate că într-o zi studierea lor statistică va tenta pe cineva: am putea, într-adevăr, ca, notând fiecare idee, fiecare cuvânt semnificativ, să le aplicăm metodele de analiză multifactorială folosite, de pildă, de R.B. Cattell în studiul său dedicat anxietăţii15, metode pe care L.L. Thurstone le-a definit încă din 194716. Anxietatea este şi ea inexprimabilă. Cu toate acestea, Cattell a reuşit să-i pună în lumină natura, să-i precizeze condiţiile, să spună cum apare, de ce anume concomitente e însoţită, cum dispare. Nu vedem de ce extazul, privit din exterior, n-ar

putea fi studiat în acelaşi fel, chiar şi numai prin intermediul textelor. N-ar fi nevoie, pentru aceasta, decât de răbdare.

Dar, procedând astfel, nu i-am cunoaşte decât structurile. Oricât de nuanţate ar fi, rezultatele nu ne-ar spune nimic despre experienţa trăită în mod real de către mistic. N-am fi mai avansaţi în ceea ce priveşte chestiunea de a şti dacă există realmente o lume invizibilă dincolo de lumea fenomenelor, în afară, poate, de faptul privind presupunerea că misticii, fără s-o vrea şi fără să ştie, au exprimat ceva esenţial, pe care o analiză statistică l-ar putea pune în evidenţă. Chiar şi în acest caz, nu vedem în ce fel psihologul, venind în urma lor, ar putea să vorbească despre inexprimabil mai bine decât au făcut-o cei care l-au trăit. Cattell nu ne-a ajutat în niciun fel să vedem mai clar ce anume este anxietatea: el n-a făcut decât să măsoare diverşii ei factori.

Până când un psiholog înarmat cu multă răbdare şi cu nişte instrumente de lucru superioare celor de până acum va demonstra contrariul (în măsura în care acest lucru este posibil), putem deci crede că nu ceea ce ne spun misticii ne va lumina în privinţa realităţii experienţei lor, de vreme ce ei înşişi admit că ea este inexprimabilă.

Unde, atunci, să găsim lumina pe care o căutăm? Ne vom întoarce oare atenţia spre cei care au fost martorii vieţii lor?

Fără îndoială, aceşti martori se pot iluziona, la fel ca şi misticul însuşi, de altminteri – dacă acesta e, într-adevăr, cazul (reamintim că tratăm subiectul nostru de pe poziţiile celui care se îndoieşte). Însă chiar de-ar fi aşa, iluzia lor este aceea a unor femei şi bărbaţi obişnuiţi, chiar aceea pe care am avea-o (sau demasca-o) şi noi, dacă am fi în locul lor. Martorii nu sunt, precum misticul, victime ale inexprimabilului. Ei au sentimentele, curiozităţile, pasiunile, îndoielile şi puterea de înţelegere pe care le are toată lumea. Cu ei, nu se pune problema prezenţei sau absenţei a ceva de un inefabil necunoscut. Iluzia lor, dacă e

într-adevăr vorba de o iluzie, este asemenea iluziilor noastre, care sunt acelea ale psihologiei obişnuite şi despre care putem vorbi, pentru că ştim cu toţii despre ce anume vorbim.

Ligatura

Să examinăm mai întâi un fapt care e îndeobşte atestat de anturajul misticului aflat în stare de extaz şi pe care teologii îl numesc „ligatură": „În extaz", scrie Augute Poulain, „faptul e dintre cele mai evidente. În afară de cazuri excepţionale, nu poţi face atunci decât un singur lucru, acela de *a primi* ceea ce Dumnezeu îţi dăruieşte. Pentru orice altceva eşti ca şi *legat*". 17 Misticul aflat în starea de ligatură e împiedicat să îndeplinească orice act voluntar, inclusiv rugăciunile pe care obişnuieşte să le recite în mod maşinal. Cu cât extazul său este (conform propriei mărturii) mai profund, cu atât mai mare e şi această neputinţă. Ligatura este, de asemenea, cu atât mai paralizantă cu cât este vorba de acte (psihologice sau trupeşti) ce depind mai mult decât altele de voinţă.

„Este, în aceasta, un fapt demn de a fi notat: (...) există un regim diferit pentru gândurile voluntare şi pentru cele involuntare. Cele dintâi (care par utile) sunt stânjenite; celelalte (care cu siguranţă fac rău) nu întâlnesc niciun obstacol (...). Am putea enunţa sub o altă formă principiile precedente spunând: starea mistică are în general tendinţa de a exclude tot ce-i este străin, şi mai ales tot ceea ce provine din lucrarea noastră, tot ceea ce reprezintă fructul propriului nostru efort (...). Piedica aceasta se poate manifesta în privinţa a doua feluri de acte (...): rugăciunile şi gândirea". 18

Ligatura este, aşadar, o imposibilitate sau o mare dificultate de a reflecta, ea antrenând cu sine o paralizie mai mult sau mai puţin generală a activităţii fizice voluntare.

Viaţa misticilor e plină de asemenea episoade care fac dovada acestei paralizii.

„Această atracţie pe care ea a resimţit-o la vârsta de

douăzeci şi doi de ani", scrie biograful carmelitei Maria a întrupării 19, „nu a împiedicat-o doar să citească, ci şi să-şi spună rugăciunea (*să se roage cu voce tare*), având pentru aceasta atât de puţină putere, încât nu putea decât cu foarte mare greutate să rostească un singur *Ave*.

Însoţind-o la câmp, am văzut-o cum, împreună cu fata ei mai mare, îşi începea şirul rugăciunilor închinăciunii şi neputând rosti primul *Ave* fără ca imediat să nu uite complet de sine şi de tot ce o înconjura. O pace interioară o cuprindea pe dată şi o împiedica să mai continue rugăciunea".

Găsim astfel de mărturii la toţi marii mistici. Tereza din Ávila: „Sufletele dăruite cu haruri extraordinare şi înălţate până la contemplaţia perfectă spun că ele nu pot să facă o asemenea rugăciune (*e vorba de rugăciunea spusă cu voce tare*). Care este cauza acestei neputinţe? Mărturisesc că nu ştiu". 20

În acelaşi fel, şi Sfântul Ioan al Crucii atestă frecvenţa acestei stări şi-i mustră pe maeştrii spirituali lipsiţi de înţelegere, care, zice el, „neştiind să lucreze decât cu barosul, precum fierarul pe nicovala lui, şi necunoscând vreo altă doctrină [le spun ucenicilor lor]: «Haideţi, înainte! Părăsiţi această cale, vă pierdeţi vremea, toată treaba asta nu e decât lenevie!»" 21

Viaţa Margueritei-Marie Alacoque, mistica şi vizionara de la Paray-le-Monial (1647 – 1690), arată până unde poate merge starea de ligatură la o fiinţă dedicată contemplaţiei.

Această sfântă, pe care Voltaire a luat-o de nenumărate ori în râs, a fost iniţiatoarea cultului închinat de Biserica Catolică Inimii lui Hristos (*le Sacré-Cœur*). Extazele ei erau foarte frecvente. Era, după cum spune biograful său, atât de absorbită de iubirea divină, încât lucrul acesta a făcut-o în scurtă vreme incapabilă de a-şi mai îndeplini datoriile de fiecare zi, presupuse de condiţia ei monastică.

„Au încercat s-o folosească la infirmerie, însă fără

mare succes, în ciuda firii sale de bunătate, a zelului şi devotamentului ei fără limite şi în pofida faptului că iubirea pentru aproapele ei o îndemna la acte de un asemenea eroism, încât cu greu ar suporta cititorul povestirea lor. Au trimis-o mai întâi la bucătărie, însă au fost nevoiţi, şi acolo, să renunţe la serviciile ei, căci scăpa totul din mâini. Admirabila smerenie cu care se căia de neîndemânarea ei nu făcea însă ca această neîndemânare să nu producă neajunsuri ordinii şi regulilor care trebuie întotdeauna să domnească într-o comunitate. A fost atunci pusă la şcoală, unde fetele o îndrăgeau mult şi-i tăiau mereu bucăţele din veşminte (*pentru a avea relicve*), ca şi cum ar fi fost deja canonizată; însă ea era prea absorbită de viaţa ei interioară ca să mai dea muncii atenţia cuvenită. Biata soră atât de îndrăgită nu era o fiinţă de pe acest pământ, şi cu atât mai puţin când viziunile-i încetau decât înainte. Au trebuit, în cele din urmă, s-o abandoneze paradisului *ei”. 22*

Cu adevărat biata soră îndrăgită, căci era, comentează William James, „binevoitoare, bună la suflet, însă atât de puţin pricepută în privinţa lucrurilor lumii exterioare, încât ar fi prea mult pentru noi, cu educaţia noastră protestantă şi modernă, să pretindem a resimţi altceva decât o indulgentă milă faţă de genul de sfinţenie personificat de ea” 23.

În cartea sa celebră, William James îşi propunea să găsească un „gen de sfinţenie”, valabil (după părerea lui) pentru secolul nostru, mai curând decât să afle care e cu exactitate realitatea experienţei trăite de mistic.

Reflecţia sa pe marginea acestei chestiuni explică, în trecere, de ce protestantismul e mai puţin propice apariţiei acestui „gen de sfinţenie” care culminează cu experienţa mistică. Sfântul catolic, deşi nu consideră numaidecât activitatea exterioară ca fiind lipsită de sens, se află neîncetat într-un *tête à tête* cu Dumnezeul său.

Regresü

Aceste *tête à tête* îi poate fi îndeajuns pentru

perfecţiunea pe care o caută. Iar dacă nu-i ajunge protestantului, agnosticul, în ce-l priveşte, pur şi simplu îl neagă şi-i raportează efectele la nişte cauze fizice sau, în orice caz, patologice.

Voltaire, care o considera pe Marguerite-Marie Alacoque o biată nebună, propune, pentru a-i îngriji pe extatici şi pe vizionari, un tratament pe cât de energic, pe atât de sumar: „Şi în zilele noastre există profeţi: am avut doi la Bicêtre, în 1723; şi unul, şi celălalt afirmau că sunt Ilie. Au fost biciuţi, şi problema nu s-a mai pus” 24.

Făcând mai puţin uz de stil, cei care nu cred în realitatea unei lumi invizibile, pe care misticul o poate atinge, continuă să gândească astfel. Potrivit psihanalistului R.R. Held, extazul este „un sentiment de fericire care îi cuprinde pe anumiţi subiecţi în cursul crizelor cu tonalitate isterică şi (sau) mistică” 25.

După care, acest teoretician trimite la „isterie”. Să căutăm deci la „isterie” 26.

„Ea este”, spune el, „mai mult şi, de asemenea, altceva decât o nevroză. Este un mod de comunicare cu lumea. E un limbaj simbolic, extrem de arhaic, prin mijlocirea căruia istericul îşi exprimă, la nivelul viscerelor, al muşchilor etc., conflictele sale afective interiorizate în inconştient (...). Această nevroză aparte traduce, graţie simbolului, activitatea părţilor celor mai regresive ale personalităţii”.

Deşi aceste definiţii oferă o imagine lipsită de concreteţe, înţelegem, aşadar, că extazul este o stare psihologică „arhaică” şi „regresivă”, fără să ne putem însă da seama limpede dacă e vorba de o stare arhaică sau o regresie spre vârsta copilăriei sau spre formele primitive, preistorice, ale gândirii umane. Poate că e unul şi acelaşi lucru? Şi într-un caz, şi-n celălalt, această stare, care nu mobilizează decât părţile cele mai regresive ale personalităţii, nu prea mai excită curiozitatea cercetătorului: formele de activitate superioară ale gândirii nu ocupă niciun loc în cadrul acestei stări.

În acelaşi articol al său despre extaz, Held mai trimite şi la „misticism”:

„Unii27, scrie el în dreptul acestui termen, „îi deosebesc pe adevăraţii mistici, care, pentru a atinge gradul cel mai înalt al experienţei lor, nu recurg decât la procedee spirituale (rugăciune, meditaţie etc.), de falşii mistici, care, în ultimă instanţă, nu s-ar dovedi a fi decât, în special, nişte isterici, ori, mai rar, nişte bolnavi mintal halucinaţi sau «posedaţi». Fără să negăm faptul că s-ar putea să existe considerabile diferenţe calitative din punctul de vedere al valorii, al bogăţiei şi solidităţii personalităţii de la un mistic la altul, psihiatrul raţionalist va fi puţin înclinat să ia în consideraţie existenţa unor adevăraţi şi a unor falşi mistici. «Tabloul clinic» al misticismului arată că, în toate cazurile, există posibilitatea slăbirii puterii de judecată, a atenţiei şi a funcţiilor senzoriale, slăbire ce lasă câmp liber desfăşurării instinctelor, pasiunilor, întregii activităţi (...). Adevăratul mistic (sau aşa-zisul mistic adevărat) ar fi, fără de misticism, încă «*bogat*», în vreme ce falsul (sau aşa-zisul fals) mistic, lipsit de misticism, n-ar fi prea sărăcit”.

E limpede că, pentru Held, experienţa mistică nu adaugă, dar nici nu scade cu nimic din personalitate. Ea nu survine decât acolo unde „există posibilitatea slăbirii puterii de judecată, a atenţie şi a funcţiilor senzoriale”. Cazul Marguritei-Mariei Alacoque, incapabilă să le instruiască pe tinerele fete sau chiar să spele vesela, este interpretat în acest sens ca o astfel de „slăbire a puterii de judecată”.

Mai recent, alţi psihanalişti au aprofundat acest punct de vedere, precizând tipul de regresie care, după ei, ar putea fi observat în cazul misticului.

Astfel, după Raymond Prince28 şi Charles Savage29, ar fi vorba de o regresie la stadiul infantil şi, mai exact, de un soi de avatar extrem de sofisticat a ceea ce ei numesc „fenomenul lui Isakower”, după numele psihiatrului care l-a descoperit în 1938.

Acest fenomen se produce, pare-se, în momentul adormirii sau, mai rar, al trezirii.

„O masă impunătoare, rotundă şi întunecată pare a se apropia de subiectul pe cale să adoarmă. Uneori, ea este ca un nor gri. Această masă îl învăluie, în timp ce impresia a ceva riguros, păstos şi aspru la gust îi invadează gura şi pielea. În acelaşi timp, subiectul îşi pierde simţul identităţii. Nu mai ştie unde se termină trupul său şi unde începe respectiva masă. El poate resimţi, de asemenea, o senzaţie de vertij, ca şi cum s-ar găsi pe un disc care se învârteşte. Simte că are ceva în gură, o bucată de nu ştiu ce, pe care nu o poate înghiţi. Poate resimţi şi prezenţa a ceva greu, care se află suspendat deasupra lui, şi să audă un vag murmur, asemănător cu acela al unei pisici care toarce sau cu fundalul sonor creat de ecourile unei conversaţii îndepărtate”. 30

Fenomenul lui Isakower, despre care afirmă că ar fi fost întâlnit şi de alţi psihanalişti, a fost interpretat de aceştia drept o reamintire halucinatorie a suptului. În 1946, Betram Lewin făcea apropierea dintre acest fenomen şi *mandala* lui Jung 31.

Pentru Jung, se ştie, inconştientul nostru este marcat de anumite simboluri numite „arhetipuri”, iar unul dintre aceste simboluri, *mandala*, este un cerc alb reprezentând în acelaşi timp sânul matern, Soarele, Luna, ideea de fecunditate, de Natură în ipostaza ei zămislitoare şi, la limită, ideea de Dumnezeu.

De unde teza avansată de Prince şi Savage:

„Noi credem”, spun ei, „că stările mistice sunt nişte regresii la perioade foarte timpurii ale copilăriei. Caracteristicile de bază (*adică, după părerea lor*, «*prealabila renunţare la tot ceea ce înseamnă legătură cu lumea, inefabilul respectivei experienţe, modalitatea de transmitere a cunoaşterii, sentimentul extatic şi experienţa contopirii*») sugerează a fi vorba de o regresie la vârsta suptului. Diversitatea fenomenologei mistice

corespunde probabil variaţiilor profunzimii la care se realizează această revenire la stadii mai mult sau mai puţin timpurii. Este, de asemenea, posibil ca modul în care o atare experienţă ajunge să sfârşească – reîntoarcerea normală la lumea reală sau psihoză să deprindă de ceea ce au reprezentat senzaţiile primelor supturi: senzaţii plăcute sau care, dimpotrivă, i-au provocat frică sugarului/*32

Am putea fi tentaţi ca pur şi simplu să zâmbim la auzul acestei teorii atât de îndepărtate de ceea ce ne descriu în realitate misticii. Mai întâi însă, să ne amintim că această teorie e susţinută atât în Europa (cum am văzut), cât şi în America, de cercetători reputaţi, în publicaţii de mare renume, cum ar fi *Psychoanalytical* Quaterhy33. Apoi, să nu uităm că adevărul este adesea straniu şi aproape întotdeauna ascuns. Trebuie, atunci când îl căutăm în mod sincer, să admitem ca prim postulat că Natura nu are acelaşi fel de umor ca al nostru şi că, timp de secole, s-a râs copios de teoria lunară a mareelor, de antipozi, „unde ploaia ar cădea de jos în sus", şi că Voltaire a crezut că face un act de bun-simţ luând în batjocură „sistemele întemeiate pe scoici" (fosile), scoici pierdute, după părerea lui, aşa cum se ştie, de către călători.

În fine, trebuie să analizăm teoria regresiei la stadiul infantil într-un mod cu atât mai lipsit de prejudecăţi cu cât, printre cazurile citate de către cei doi autori americani, se află şi acela al lui Henri Poincaré istorisind descoperirea funcţiilor fuchsiene34.

După ei, starea în care se găsea celebrul matematician în momentul uneia dintre cele mai importante descoperiri ale sale ar fi fost, citez: „o regresie în slujba e-o-ului, o tehnică folosită de către *ego* pentru rezolvarea problemei".

Textul lui Poincaré, e adevărat, nu are nimic convingător din acest punct de vedere, ba chiar dimpotrivă, şi ne întrebăm dacă el n-a fost pus acolo doar pentru a satisface, printr-o onorabilă apropiere, pe cei care

sunt şocaţi de explicaţia dată extazelor Sfintei Tereza din Ávila printr-o regresie la vârsta sugarului.

Într-adevăr, cum să te gândeşti la „fenomenul lui Isakower" (care se produce, ni se spune, în momentul adormirii), când Henri Poincaré scrie în textul la care se referă cei doi autori:

În fiecare zi mă aşezam la biroul meu, rămâneam acolo o oră sau două, încercam un mare număr de combinaţii şi nu obţineam niciun rezultat. Într-o seară, contrar obiceiului meu, am băut o cafea neagră şi nu am putut dormi. Ideile îmi veneau grămadă; le simţeam cum se izbeau una de alta, perechi-perechi" etc.

Nu prea vedem cum am putea face apropierea dintre această agitaţie insomniacă şi gândirea crepusculară descrisă de Isakower şi postulată de Lewin şi Held.

Contradicţia se adânceşte atunci când Prince şi Savage analizează (foarte pe scurt) ceea ce ei numesc „calitatea noetică" a extazului:

„Misticii", scriu ei, „*cred* (*sublinierea îmi aparţine*) că în timpul experienţei lor au atins nişte adevăruri profunde (*urmează un exemplu*). Cum se poate explica această calitate noetică? E un principiu psihologic bine-cunoscut acela că, dintr-o întreagă serie, cele dintâi experienţe sunt cele mai semnificative. Este evident că una dintre primele experienţe conştiente este aceea a suptului".

Aşadar, regresia la perioada suptului trebuie să creeze o impresie deosebit de puternică, impresia unei cunoaşteri profunde. Dar ce se află cu adevărat în spatele acestei impresii? Evident, nimic: doar retrăirea (*revival*) unei impresii de sugar. Doar o delicioasă iluzie. Am fi bucuroşi să aflăm cum de soluţia funcţiilor eliptice, adevărat tur de forţă al lui Henri Poincaré, s-a putut ivi din această iluzie. Din nefericire, cei doi autori nu mai pomenesc nimic despre Poincaré atunci când se referă la numita, de către ei, „calitate noetică". Ei nu îl citează decât pe Plotin şi le vine uşor să-l lase să constate că misticul grec vorbeşte în mod elocvent despre Adevărul

contemplat în extaz, fără a putea să ne explice în ce constă acest Adevăr.

Dar n-are importanţa. Să-i lăsăm pe Poincaré şi pe incerta lui „regresie pusă în slujba ei jo-ului”; dacă e adevărat că el nu este invocat decât pentru jocul argumentelor utile şi că ambii autori nu sunt poate nici ei prea convinşi de explicaţia pe care o oferă în privinţa lui Poincaré, nu e mai puţin adevărat că matematicianul poate aduce drept dovadă în sprijinul afirmaţiilor sale descoperirea sa, iar misticul nu. Redus sau nu la perioada suptului, Poincaré are ceva cu totul indiscutabil de arătat: descoperirea sa. E posibil deci ca misticul, care nu are nimic altceva decât discursul său, să fie el „explicabil” prin ipoteza psihanalitică.

Numai că, oare cum am putea şti acest lucru? Respectiva ipoteză, ca şi misticul însuşi care ne vorbeşte despre ceea ce a „cunoscut” în extaz, nu are să ne ofere decât cuvinte. Am putea, fără îndoială, să ne aşteptăm ca şi în cazul sus-numitei ipoteze să găsim câteva experienţe semnificative, însă pare un lucru admis de toată lumea că ipotezele psihanalitice nu trebuie supuse acestei exigenţe. După cum remarcă Ellenberger35, în materie de psihanaliză, celei căreia îi revine sarcina de a convinge este refutaţia: ipotezele au dreptul de a se înfăţişa neînsoţite de dovezi şi ele trebuie considerate ca adevărate din spirit de prevedere, datorită serviciilor pe care le aduc.

Aici, de pildă, regresia la perioada suptului prezintă avantajul de a suprima o problemă, aceea a experienţei mistice, reducând-o la o altă experienţă ca pe ceva original ar însemna să deschizi calea unor eventualităţi de temut şi, întâi de toate, aceleia de a fi nevoit să admiţi că există o lume invizibilă şi că, uneori, ea vizitează spiritul uman. A te debarasa de un asemenea pericol intelectual cu preţul unei ipoteze lipsite de temei nu este un lucru prea greu şi se poate lesne înţelege că existenţa acestui pericol poate fi considerată drept un temei suficient. Regresia la vârsta sugarului are tot ce trebuie ca să liniştească spiritele. Ea

nu a fost demonstrată, desigur, însă nu este oare, psihologic vorbind, mai economică decât ceea ce cred misticii? A crede, chiar şi în lipsă de dovezi, că inconştientul nostnrpoate uneori să-şi amintească farmecul de demult al suptului nu este, în cele din urmă ceva mai rezonabil decât a crede ceea ce e de necrezut?

Măsurătorile efectuate asupra activităţii creierului

Dacă vrem, aşadar, să scăpăm de perspectiva acestui meci nul, trebuie să găsim un mijloc prin care să verificăm teoria într-un fel care să fie de necontestat. Din fericire, acest mijloc există: este electrofiziologia.

Electrofiziologia copilului, a nou-născutului, a sugarului şi chiar a fetusului, a dat naştere unor extrem de numeroase studii, în care s-au evidenţiat îndeosebi cercetătorii francezi. Începem să avem o idee în privinţa, nu, desigur, a ceea ce se petrece în gândirea care utilizează creierul, ci în privinţa activităţii electrice a creierului în care această gândire se dezvoltă.

Şi cu toate că electroencefalograful (EEG) nu ne poate spune dacă cutare creier tocmai se gândeşte la o reţetă culinară sau la o funcţie fuchsiană, el poate, cel puţin, să recunoască anumite stări care exclud şi una, şi alta din aceste activităţi. Este vorba chiar de stările observabile la creierul nou-născutului şi al sugarului36.

Electroencefalograful arată că există la nou-născut (şi, de altfel, chiar şi la fetus) alternanţe de repaus şi de activitate, vizibile şi pe celelalte trasee grafice ale poligrafiei37. Mamele, care simt mişcările făcute de copil în pântecele lor, ştiu aceasta. Înainte de naştere, perioadele de alternanţă dintre repaus şi activitate suferă influenţa mamei38.

Dar pe EEG mai apare un fapt capital: manifestările vizibile ale activităţii nou-născutului sunt înşelătoare. „Un nou-născut care se odihneşte liniştit, cu ochii închişi, prezintă toate caracteristicile aparente ale somnului. Invers, atunci când el se agită, surâde, se contorsionează şi ţipă, pare a fi treaz. Cu toate acestea, din punct de

vedere fiziologic, aceste atitudini nu prezintă decât o asemănare superficială cu atitudinile corespunzătoare de la adult”. 39

Iată câteva dintre faptele care permit a se măsura tot ceea ce separă aceste manifestări, în aparenţă atât de asemănătoare, la adult şi la nou-născut.

Când spunem că bebeluşul „doarme”, ochii-i sunt închişi, respiraţia, regulată şi calmă, membrele îi sunt în general nemişcate, însă înregistrările EEG-ului arată nişte trasee neregulate, pe care doamna C. Dreyfus-Brisac le-a descris încă din 1966, numindu-le „trasee alternante” 40. Este vorba de nişte trasee „diferenţiate, de joasă tensiune, contrastând întru totul cu traseele ce pot fi observate la copilul care este deja mare, ca şi la adult”.

La fel se petrec lucrurile şi în cazul a ceea ce se observă în timpul perioadelor de activitate ale sugarului şi care se prezintă sub două aspecte diferite. În cel dintâi, pe care anglo-saxonii îl numesc „activitate comportamentală”, ochii sunt fie închişi, fie deschişi, ritmurile cardiac şi respiratoriu sunt neregulate, şi se observă o agitaţie a corpului care poate fie să apară spontan, fie să coincidă cu ţipetele sau cu suptul. Traseul EEG este adesea, dar nu întotdeauna, desincronizat41. El nu seamănă cu EEG-ul stărilor de veghe sau de somn de la adult, în ciuda celorlalte asemănări aparente. Mai exact, nu sunt înregistrate unde alfa.

Cea de-a doua stare de activitate corespunde cu ceea ce anglo-saxonii numesc „*Rem state*” sau „faza de agitaţie oculară” 42. Ochii sunt închişi, corpul – agitat, respiraţia şi bătăile inimii – neregulate: este starea care seamănă cel mai mult, inclusiv în ceea ce priveşte EEG-ul, cu starea corespunzătoare de la adult.

Această asemănare este tulburătoare, căci este admis faptul că la adult mişcarea ochilor se produce în timpul visului. Înseamnă oare atunci că nou-născutul visează? în cazul acesta, *şi fetusul visează,* pentru că electromiograful a putut stabili corespondenţa dintre Rem şi agitaţia

fetusului, graţie ingenioaselor experienţe ale lui C. Dreyfus-Brisac, Roffwarg, Prechtl, Sterman etc.43

Însă faptul cel mai remarcabil îl constituie acela că stările episodice de Rem pot să se producă la nou-născut şi în timpul celorlalte două stări, într-un mod nediferenţiat. Cu alte cuvinte, chiar dacă am vrea să-i atribuim sugarului, atunci când corpul său se comportă aidoma celui al adultului, stările de spirit pe care le resimte atunci acesta din urmă, EEG-ul ar arăta că presupusele stări de veghe, de somn şi de vis ale sugarului încep prin a fi nediferenţiate, şi că ele nu se diferenţiază, separându-se treptat, decât pe măsură ce sugarul se desprinde de starea sa dintâi, pentru a dobândi funcţiile cerebrale ale adultului.

Condiţiile cerebrale ale gândirii adulte sunt, aşadar, produsul unei îndelungi elaborări, al unei „autogeneze" a cărei schemă a fost descrisă de Sterman şi Hoppenbrouwers în cartea lor deja citată (nota 36, p. 242). Această gândire adultă ia naştere puţin câte puţin în creierul copilului, pe măsură ce funcţiile cerebrale, sub efectul stimulilor şi, în primul rând, al ciclului cotidian zi-noapte, operează trierea celor trei stări fundamentale, separând veghea de somn şi ducând visul în zona celui mai adânc somn (se ştie că, la adult, starea de Rem corespunde somnului celui mai profund, acela în care se constată cea mai mare relaxare musculară şi din care te trezeşti cel mai greu).

Ar fi deci tentant să interpretezi fenomenul lui Isakower ca pe o trecere de la starea de veghe la cea de somn şi în care adultul ar regăsi, pentru scurt timp, nediferenţierea originară a celor trei stări. Numai că nu trebuie să forţăm faptele. S-o spunem încă o dată: ca şi creierul adultului, şi acela al sugarului, ba chiar şi al fetusului, cunoaşte într-adevăr trei stări, trei stări diferite una de alta. Dar, pur şi simplu, aceste stări nu sunt stările de somn, de vis şi de veghe. Sunt stări pe care poligrafia le înregistrează şi măsoară, dar din sânul cărora cele trei

stări ale noastre, ale adulţilor, nu s-au desprins încă.

Dovada acestui fapt ne este şi aici oferită de EEG. Căci, dacă adormirea ar readuce creierul nostru la starea ce-l caracteriza în vremea când ne aflam în pântecul matern, am vedea-o pe înregistrările EEG. Or, acestea ne arată tocmai contrariul.

Într-adevăr, să urmărim ce se petrece pe EEG, pe măsură ce adormim. Cea mai îndepărtată stare faţă de aceea de somn este starea de „veghe atentă", în care ne aflăm atunci când simţurile şi mai ales ochii noştri sun pregătiţi a primi stimulii exteriori sau, de asemenea, atunci când ne consacrăm efectuării unei activităţi intelectuale dificile, „unor operaţii aritmetice, de exemplu" 44. EEG-ul înregistrează atunci nişte unde rapide (de la 30 la 60 de cicluri/secundă), neregulate şi de o tensiune foarte scăzută. Acesta este ritmul beta.

Când starea de veghe atentă slăbeşte şi când închidem ochii, apare un tip de unde foarte diferite, unde mai lente (de la 8 la 12 cicluri/secundă), de amplitudine variabilă (adică sincronizate) şi de un voltaj ridicat: acestea sunt undele alfa. Trecerea de la undele alfa la undele stării de veghe atentă (undele beta) se produce, sub efectul unui stimul, aproape instantaneu (o cincime de secundă). Această trecere e cunoscută sub numele de „reacţie de oprire". În cazul stării obişnuite de veghe din viaţa de zi cu zi, creierul trece neîncetat de la o astfel de stare electrică la cealaltă, iar această perpetuă glisare este caracteristică vieţii conştiente a omului.

Trecerea de la starea de veghe relaxată la somnolenţă şi la somn se traduce pe EEG prin dispariţia progresivă a undelor alfa, înlocuite puţin câte puţin de unde din ce în ce mai lente, de tensiune înaltă, unde care sunt întrerupte din când în când de aşa-numitele „fuse de somn" (acele *spindle-bursts* ale anglo-saxonilor), descărcări a căror frecvenţă se situează cam în jurul a 14 cicluri/secundă. Pe măsură ce somnul se instalează, fusele de somn devin mai rare, iar traseul înregistrat pe EEG se

încetineşte. În somnul „lent”, care este identificat cu somnul fără vise, traseul de pe EEG este cel al undelor delta, foarte lente (de la 0,5 la 3 cicluri/secundă) şi având o tensiune variabilă (foarte înaltă, însă putând deveni şi foarte joasă).

În fine, acest somn lent este periodic întrerupt în timpul nopţii de episodice perioade de somn rapid însoţite de Rem (mişcarea globului ocular); acest somn a fost numit de către Jouvet şi „somn paradoxal”, pentru că EEG-ul arată aproape acelaşi traseu ca în timpul stării de veghe atentă; majoritatea electrofiziologilor văd în aceste scurte perioade traducerea electrică a visului.

Cu excepţia somnului rapid, acest tablou nu prezintă, aşadar, nimic care să amintească de activitatea electrică a creierului sugarului. Numai că somnul rapid nu apare niciodată la adult în momentul adormirii, atunci când, după cum ni se spune, s-ar produce fenomenul lui Isakower, ci în timpul somnului celui mai profund. Dacă fenomenul lui Isakower există aşa cum ne este descris, în mod evident trebuie ca el să se producă în timpul acelei stări a creierului care e caracterizată de prezenţa undelor specifice stării de somnolenţă, adică în momentul în care traseul EEG-ul trece de la undele afla la undele delta şi când cele dintâi fuse de somn apar pe grafic. Acest tip de grafic nu există la sugar: mai întâi, pentru că el nu cunoaşte ritmul alfa, care nu apare decât mult mai târziu, fiind încă foarte neregulat şi apărând fugitiv chiar şi la pubertate45; apoi, deoarece fusele de somn sunt şi ele proprii creierului de o vârstă mai înaintată.

În rest, cum ar putea creierul adult să revină la starea primei sale copilării? Ar trebui pentru aceasta ca el să devină un alt obiect fizic, un organism diferit: creierul nou-născutului este, spune J.M.R. Delgado, „remarcabil de incomplet: atât în ariile sale senzoriale, cât şi în cortexul motor, numeroase caracteristici, inclusiv mielinizarea46, grosimea corticală, numărul şi dimensiunile celulelor sunt încă în stadiu embrionar”. 47

Bineînţeles, nimic din toate acestea nu dovedeşte inexistenţa fenomenului lui Isakower. Poate că fenomenul există, nu pun acest lucru în discuţie. Examinez doar interpretarea pe care i-o dau Lewin, Prince şi Savage, constatând că aceşti autori se mărginesc a ne spune o istorie pe care toate faptele experimentale observate48 vin să o dezmintă.

Cu toate acestea, împotriva oricărei evidenţe ştiinţifice, să admitem explicaţia lor. Să admitem că există un fenomen Isakower şi că numitul fenomen este o autentică regresie la vârsta copilăriei. Ar rămâne de dovedit cealaltă parte a tezei, şi anume că experienţa mistică este un fenomen Isakower.

Iar în această privinţă, verdictul dat de electroencefalografie este – dacă se poate spune aşa în cazul de faţă – încă şi mai clar. Este fără drept de apel. Pentru a-l obţine, ajunge să comparăm EEG-urile obţinute în timpul experienţei mistice şi în momentul adormirii, aşadar, atunci când se consideră că se produce fenomenul lui Isakower.

Din câte ştiu, nu există încă niciun EEG al misticului catolic aflat în stare de autentic extaz, adică, după cum vom vedea, de pildă, la Louise Lăţeau49, al unuia complet rupt de lumea exterioară şi cu totul incapabil de a exercita până şi cele mai simple activităţi. Din raţiuni de convenienţă religioasă, mă îndoiesc că vreun mistic catolic ar accepta să devină subiectul unei asemenea experienţe, iar dacă s-ar găsi totuşi unul care să o facă, atunci aş pune sub semnul întrebării autenticitatea stării sale. Într-adevăr, pentru credincios, extazul este o unire a sufletului cu Dumnezeu: „Nu eu sunt cel care trăieşte, ci Dumnezeu e Cel care trăieşte în mine” (Sfântul Apostol Pavel). Credinciosul care ar accepta ca acţiunea divină să fie controlată pe el ar fi, aşadar, extrem de suspect, dacă ţinem cont de ceea ce însuşi Dumnezeul său îi porunceşte. Într-adevăr, pentru creştin, extazul este un „dar”, un „har” şi acest har nu trebuie exhibat. În istoria vieţii tuturor

misticilor creştini, faptele extraordinare sunt mai întâi ascunse şi ele rămân astfel până când hazardul sau indiscreţia le fac cunoscute. E drept, uneori chiar Biserica e aceea care ordonă efectuarea controlului: dar aceasta se întâmplă tocmai pentru că atunci ea are dubii în privinţa autenticităţii faptelor respective.

Alteori, misticul nu este în stare să se opună vreunei examinări, dacă aceasta este făcută în timp ce el nu-şi mai aparţine. Dar şi aici e nevoie de anumite complicităţi. Studiul encefalografic al extazului autentic ar fi, deci, posibil din punct de vedere material, şi chiar lesne de făcut, deşi el rămâne, din punct de vedere psihologic, greu de înfăptuit.

Nu la fel se întâmplă şi cu practicile ascetice care (conform opticii creştine: dacă vrea Dumnezeu) pot deveni obiect de studiu. Deoarece, în acest caz, numai fiinţa umană e aceea care se oferă observaţiei. Aceste practici, după cum vom vedea mai departe, sunt remarcabil de asemănătoare în toate religiile. Din anii ’50, voga pe care au cunoscut-o în Occident disciplinele yoga şi zen le-a vulgarizat (ca să spunem aşa) într-atât, încât ascetul mai mult sau mai puţin exersat a devenit astăzi un personaj foarte uşor de studiat, chiar şi în afara oricărui context religios.

Capitolul II

Anormal şi supranormal

Şi, într-adevăr, tocmai asupra acestor mistici şi asceţi necreştini posedăm astăzi numeroase şi variate studii1.

La EEG, rezultatul e foarte clar: ritmul alfa se instalează şi, în cazul unei asceze avansate, nimic nu-l poate înlătura. La omul obişnuit, pentru ca ritmul beta să-l înlocuiască pe alfa, ajunge, după cum am văzut, ca subiectul să deschidă ochii la lumină, să perceapă vreun zgomot sau să resimtă oricare altă senzaţie nouă. În schimb, creierul yoghinului (de exemplu) rămâne complet indiferent dinaintea oricărui stimul, fie că i se bate toba la ureche sau i se proiectează o lumină orbitoare în ochi, fie

că îl zgâlţâim sau îl frigem la mână, ori îl băgăm într-o apă rece ca gheaţa.

Am putut cu toţii vedea cu ochii noştri, cu câţiva ani în urmă, la televizor, sinuciderea unei tinere bonzese vietnameze, care şi-a dat foc: stând în genunchi şi cu mâinile împreunate, ea a rămas în mijlocul flăcărilor aşa, foarte dreaptă şi perfect nemişcată, atât timp cât gândirea prezentă în creierul ei a dispus de un trup în stare de a i se supune. După care s-a prăbuşit moartă.

Când îl supunem pe yoghin (sau pe zazen) încercărilor care, mobilizându-i atenţia, îi provoacă oricărui om normal reacţia de inhibiţie, la el nu se petrece nimic. Ritmul alfa persistă ca şi cum nimic nu s-ar fi întâmplat. El poate fi înregistrat nu numai în zona tâmplelor, în cea occipitală şi în cea parietală, adică la jumătatea posterioară a craniului, cum se întâmplă de regulă, ci şi la ceilalţi electrozi: ritmul alfa invadează creierul în întregime, iar acesta intră, aşadar, în totalitate, într-o stare de veghe relaxată. Faptul că această stare persistă în pofida oricăror stimuli exteriori, chiar şi a celor mai dramatici (să ne gândim la tânăra vietnameză), ne arată că stimulii sunt opriţi în mod voit înainte de sosirea lor la cortexul cerebral, sediu al conştiinţei, al operaţiunilor intelectuale şi voliţionale. Misticul a învăţat să-şi domesticească sistemul nervos care transmite senzaţiile venite de la organe, senzaţii care de obicei ajung la creier în diferite „zone” specializate2.

O chestiune interesantă ar fi aceea de a şti dacă aceste senzaţii sunt într-adevăr resimţite de conştiinţă sau dacă aceasta le consideră mai curând ca nule şi neavenite, neacordându-le nicio atenţie.

E adevărat, pentru orice om normal, această ultimă ipoteză pare a fi cu totul neverosimilă. Dar practicile ascetice par şi ele neverosimile atunci când citim despre ele în povestirile care istorisesc vieţile sfinţilor. Şi totuşi, oricine vrea să le vadă n-are decât să treacă pragul unei mănăstiri. Vreau să spun al unei adevărate mănăstiri, al

unui aşezământ religios contemplativ, iar nu al unuia dintre acele caravanseraiuri în care e practicată „deschiderea către lume". Când ai văzut cu propriii tăi ochi prin ce mijloace se eliberează misticul de sub tutela tiranică a simţurilor, începi să te întrebi dacă această eliberare nu este pur şi simplu aceea a voinţei care învaţă să nu mai acorde nicio atenţie senza*f 9 9*

ţiilor celor mai violente.

Vom avea ceva mai departe ocazia să revenim asupra acestui lucru. Pentru a da totuşi cititorului nostru o idee în privinţa stăpânirii de sine la care pot ajunge cei pe care îi numim sfinţi, vom pomeni aici celebra întâmplare cu Sfântul Simeon Stâlpnicu13 care, la bătrâneţe, avea un picior cuprins de cangrenă. Atât de mulţi viermi mişunau pe acest picior, încât unii cădeau pe jos. Atunci Simion îi aduna şi îi punea iar pe picior, zicându-le: „Mâncaţi, micuţe fiinţe nevinovate, mâncaţi ceea ce v-a dat Dumnezeu".

Practicile aflate în uz la sfinţii secolului XX sunt mai puţin pitoreşti decât aceasta, însă cu totul echivalente din punct de vedere fiziologic. Am văzut un bătrân preot în agonie, al cărui chip devenit verde de durere surâdea şi a cărui voce cu un calm desăvârşit iertare celor de faţă pentru gemetele pe care le scotea trupul său. Părea că în el există două fiinţe, aceea care suferea şi aceea care vorbea. Este neîndoielnic însă că nu exista decât una singură, dar una care accepta durerea fără a-i acorda nici cea mai mică atenţie.

Dacă acest preot ar fi avut montaţi pe cap electrozii EEG-ului, ce-ar fi arătat aceştia? Cred că ar fi tradus starea lui de atenţie, adică pe banda de hârtie s-ar fi înscris ritmul beta, însă nu în momentul când preotul resimţea cele mai vii dureri, ci atunci când făcea eforturi ca să ne vorbească.

Înclin să cred aceasta, din pricina faptelor pe care le voi expune ceva mai încolo. Dar, bineînţeles, nu pot fi sigur: ştiinţa e cea care, într-o bună zi, ne va da răspunsul

exact la această întrebare.

Doctorul J.-G. Henrotte crede însă contrariul: „Dacă yoghinul rămâne imperturbabil”, scrie el, „aceasta nu e din pricina vreunui fel de stoicism (...), ci pentru că niciun stimul nu ajunge la cortexul lui cerebral” 4.

În fapt, repet, nu se ştie dacă stimulul ajunge sau nu la cortex. Tot ceea ce se ştie este că atenţia cortexului său, pentru a folosi un limbaj mai riguros, activitatea lui electrică nu este mobilizată de stimul: reacţia de inhibiţie (trecerea la traseul beta) nu apare. E oare din cauză că stimulul nu ajunge la cortex sau din pricină că acesta din urmă e ocupat cu ceva mult mai important şi e „atent” la ceea ce face?

Doctorul Henrotte sugerează următoarea comparaţie: „Dacă atenţia pisicii este atrasă de prezenţa unui şoarece, efectul produs în mod normal de către un sunet la nivelul centrilor acustici este aproape complet suprimat. Aceste fenomene implică participarea formaţiunii reticulare”, adaugă el. Doctorul Henrotte recunoaşte totuşi că asemănarea aceasta e limitată: mai întâi, pentru că yoghinul nu e concentrat asupra unui obiect exterior şi, mai ales, pentru că, în ciuda ritmului alfa generalizat care apare la EEG, el nu adoarme, ci dimpotrivă, este perfect treaz.

Să facem aici o scurtă digresiune privind comparaţia cu pisica.

Chiar dacă doctorul Henrotte este prudent şi se arată a fi mânat de o sinceră curiozitate, nu putem să nu relevăm subtilul reducţionism al comparaţiei sale: cele două femonele nu sunt, desigur, la fel, totuşi sunt cam la fel, şi poate că ar fi de ajuns o nimica toată, doar o cercetare ceva mai aprofundată, pentru a arăta că, în definitiv, bonzesa care-şi dă foc şi arde fără ca pe chipul ei să se vadă vreo cât de mică tresărire nu e decât în aparenţă un lucru uimitor. Ispita intelectuală e întotdeauna aceeaşi: la adăpostul principiului de economie a gândirii, ea ajunge să sugereze o explicaţie gratuită, în aşa fel încât

sarcina principală a discutării fenomenului îi revine celui care pledează împotriva respectivei explicaţii date fenomenului. Căci astfel se lasă în mod implicit să se aleagă între o ipoteză nedovedită, desigur, dar rezonabilă prin implicaţiile ei, şi urmările ameninţătoare pe care le-ar antrena respingerea ipotezei: dacă yoghinul şi misticul nu sunt cam la fel ca pisica aflată la pândă, cu ce fel de ipoteză incomodă riscăm atunci să fim confruntaţi? Şi e adevărat că reducerea la simplu a ceea ce e complex trebuie să fie practicată de fiecare dată când ea e posibilă. În ştiinţă, acest procedeu constituie fundamentul oricărei explicaţii: atunci când se face dovada că un fapt complicat este, în realitate, mai puţin complicat decât se credea, cunoaşterea progresează. Dar ea dă înapoi ori de câte ori teama de o complexitate crescută ne face să admitem o ipoteză nedovedită.

Această teamă nu pare să fi dispărut complet decât în ştiinţele exacte, unde se consideră că tot ce se avansează fără a se aduce dovezi în sprijinul respectivelor afirmaţii nu este de luat în considerare şi că, pentru a invalida o idee, ajunge să arăţi, chiar şi verbal, chiar şi fără sprijinul vreunui fapt anume, că ea comportă un element de gratuitate5.

Pisica aflată la pândă, pisica atentă, pisica aflată în stadiul învăţării au fost studiate într-o mie de feluri, inclusiv cu ajutorul EEG-ului, inclusiv prin neurochirurgia care practică ablaţia şi scoaterea din circuit a cutărei sau cutărei părţi a creierului, pentru a se vedea ce se întâmplă atunci, inclusiv prin stereotaxie, care permite studierea activităţii electrice în interiorul creierului cu ajutorul electrozilor implantaţi. Tabloul pe care-l compun aceste studii nu are nimic de-a face cu ceea ce ne arată electroencefalografia stărilor mistice6.

Pentru pisică (la fel ca pentru toate celelalte animale), atenţia este o stare de inconfort de care ea trebuie să se debaraseze în cel mai scurt timp. Atenţia nu e mobilizată decât de ceea ce e necunoscut, aşa cum o arată

experienţele făcute asupra comportamentului animalelor aflate în perioada de învăţare7. La EEG, Galambos a constatat că semnele de emoţie şi de atenţie sunt vi

9 9 9

zibile numai în fazele preliminare ale învăţării, când pisica face faţă necunoscutului. După aceea, ele dispar: cum comportamentul animalului e preluat de mecanismele lui instinctive sau de reflexele sale deja constituite, atenţia devine inutilă. Numai în momentele caracterizate printr-o emoţie şi o atenţie intense se produce blocajul selectiv despre care vorbeşte doctorul Henrotte:

„Când sistemul nervos central este puternic alertat de către un anume stimul senzorial, el poate (...) bloca transmiterea celorlalte procese senzoriale (...). Putem cita ca exemplu fibrele inhibitorii descoperite de Galambos în nervul auditiv al pisicii: excitarea artificială a acestor fibre diminuează activitatea electrică declanşată de zgomot în canalul cohlear, care e primul punct de legătură ce uneşte urechea de cortex. Numeroasele experienţe ale lui Hernandez-Peon şi ale colaboratorilor săi arată că stimularea formaţiunii reticulare8 a pisicii blochează activitatea căilor senzoriale, ai căror receptori sunt stimulaţi în acelaşi timp. Lucrul acesta a fost demonstrat pentru văz, auz, miros şi pipăit”. 9

Aşa încât inhibiţia despre care vorbeşte doctorul Henrotte se produce nu atunci când pisica stă liniştită la pândă, ci dimpotrivă, în momentul extrem de scurt al excitării, atunci când unul dintre simţurile ei este pus în stare de alertă, adică exact în clipa în care ea iese din starea de repaus nervos. Atâta vreme cât pisica pândeşte, nu numai că niciunul dintre simţurile sale nu este inhibat, ci, din contră, abia atunci simţurile ei se află în punctul cel mai înalt al disponibilităţii lor.

La animal, e vorba de un organ de simţ care, prin formaţiunea reticulară şi aflându-se la cel mai înalt grad al excitării, ocultează acţiunea celorlalte organe. La yoghin şi la mistic în general, nu există nicio excitaţie, nicio

percepţie senzorială, de niciun fel, cortexul se află în stare de veghe, însă complet relaxat. Pe scurt, nu există niciun raport obiectiv care să poată fi decelat între cele două fenomene, iar tot ceea ce e decelabil în acest sens conntrazice ipoteza respectivă. Ceva mai departe, vom vedea chiar că misticul în aparenţă surd, orb şi complet insensibil poate foarte bine, dacă trebuie şi când trebuie, să audă, să vadă, să simtă fără a ieşi din starea sa.

Ce rezulta din datele oferite de electroencefalografie

1) Dacă fenomenul lui Isakower există[10], el se produce în momentul adormirii. EEG-ul specific fazei de adormire la adult şi cel corespunzător de la sugar sunt bine cunoscute. La adult, este vorba de un traseu care se dezvoltă plecând de la ritmul alfa. Or, ritmul alfa nu există la sugar. Ritmul alfa nu apare decât pe măsură ce stările de veghe atentă şi de veghe relaxată ajung să se diferenţieze. Această diferenţiere nu se produce decât în cursul copilăriei. Ritmul alfa din timpul pubertăţii e deja bine cunoscut, însă el nu este încă acela al vârstei adulte: „El rămâne încă neregulat şi variază de la un moment la altul” (L. Rimbaud).

Starea electrică a creierului adult în momentul adormirii, ca şi în oricare alt moment, nu reproduce ceea ce se observă la creierul sugarului. Asemănările care pot fi constatate (ritmul theta, de exemplu) sunt întotdeauna parţiale şi limitate, acoperind stări funcţionale diferite.

Creierul adultului a operat o triere a diverselor stări care se observă existând în mod nediferenţiat la creierul sugarului. Această triere nu este doar rezultatul unei operaţiuni de învăţare: ea e produsul unei evoluţii organice – procesul de maturare.

Creierul sugarului nu este doar un creier needucat: el este, din punct de vedere fiziologic, diferit de acela al adultului. „Studiile recente efectuate cu radiotrasoare au arătat că, pentru hipocamp cel puţin, în bulbul olfactiv şi în cortexul cerebelului, 80 sau 90% din neuroni se formează după naştere[11] (...). Dovada definitivă a faptului că

comportamentul nou-născutului nu necesită sprijinul nici unei gândiri (*mind*), şi nu are nevoie nici măcar de un creier, decurge din aceea că reflexele şi comportamentele copiilor născuţi fără creier sunt identice cu cele ale copiilor normali”. 12

2) Chiar admiţând că fenomenul lui Isakower există şi că el este o regresie la vârsta suptului (dezbatere pe care trebuie să o lăsăm în seama neurofiziologilor, care nu par prea grăbiţi să ia în considerare pretinsele regresii ale adultului la sus-numita perioadă), electroencefalografia ascezei nu înregistrează traseele specifice momentului adormirii. Ea nu înregistrează nici „bufeurile de somn” (*spindle-bursts*), nici apariţia ritmurilor delta. Nu înregistrează decât un alfa care e, adesea, foarte lent (de la 8 la 9 cicluri/secundă).

3) Ritmul alfa al meditaţiei ascetice nu este asemănător cu ritmul alfa al stării de veghe relaxate decât în măsura în care această meditaţie este superficială. Sau, dacă vreţi, există în timpul meditaţiei o variabilă ce poate fi măsurată la EEG şi care reprezintă extinderea progresivă a ritmului alfa de la regiunea occipitală la ansamblul creierului.

4) Principala diferenţă dintre ritmul alfa al ascezei şi acela obişnuit este că primul poate rezista tuturor stimulilor senzoriali, lucru ce nu se observă niciodată la creierul aflat în vreuna din stările lui obişnuite.

5) Această rezistenţă nu are nimic comun cu reflexele de inhibiţie selectivă studiate de Galambos şi de alţii. Inhibiţia senzorială selectivă ce poate fi observată la pisică, de pildă, este mecanismul unui reflex normal, transmis prin nişte fibre specializate, pe ere fiziologii le-au localizat şi cărora ei le cunosc bine proprietăţile şi parcursul. Ea poate fi provocată în laborator prin stimularea electrică a unor puncte anume alese ale formaţiunii reticulare. Se constată atunci că, în funcţie de punctele stimulate, o cale senzorială sau alta este blocată13.

Faptul că acest reflex e declanşat de formaţiunea reticulară, care joacă un rol esenţial în cadrul stării de veghe atentă, confirmă pe cale experimentală ceea ce ne arată studierea animalului în cadrul condiţiilor sale naturale de viaţă, şi anume că inhibiţia senzorială selectivă apare la acesta în stările de hiperexcitaţie, adică exact în cazul stărilor nervoase (şi de conştiinţă) ce sunt diametral opuse acelora în care se manifestă inhibiţia senzorială a ascezei.

EEG-ul animalului aflat în stare de inhibiţie senzorială selectivă confirmă, de asemenea, faptul că aceasta e declanşată de reacţia de inhibiţie specifică stării de veghe atentă, excitării nervoase. Când animalul se află în starea de veghe relaxată, nu numai că nicio inhibiţie senzorială nu se manifestă la el, ci, din contră, experienţa arată că tocmai atunci simţurile sale dovedesc o maximă receptivitate: el se află la pândă.

Misticismul şi maladiile nervoase y

Starea nervoasă observată în timpul meditaţiei ascetice (nu mă refer deocamdată decât la starea nervoasă) este deci o stare aparte, specifică, pe care este cu totul în zadar să o explici fie prin resurgenţa stărilor anterioare asemănătoare ei (nu există aşa ceva), fie prin intermediul unor comparaţii cu sistemul nervos al animalelor având o fiziologie diferită.

Dar încă o ipoteză trebuie luată în seamă: această stare, care nu se întâlneşte nici în cursul creşterii, nici la omul adult normal, oare n-ar putea fi pur şi simplu de natură patologică, aşadar, o maladie comportamentală?

Se ştie că EEG-ul este unul dintre cele mai importante instrumente de diagnosticare a tulburărilor nervoase. În hemoragia cerebrală, de pildă, el permite localizarea hematomului (sunt înregistrate unde lente); maladia lui Alzheimer poate fi recunoscută, printre altele, şi prin dispariţia ritmului alfa etc. N-ar fi oare posibil ca anumiţi indivizi să sufere de o anomalie nervoasă de natură patologică, manifestată prin „extaze” însoţite de

toate caracteristicile electroencefalografice pe care le-am analizat mai sus?

Voi avea de examinat această ipoteză de-a lungul întregii acestei cărţi şi din multiple puncte de vedere. Că misticii sunt de fapt nişte bolnavi mintal e un lucru care a fost spus şi respus în toate felurile posibile.

Boala de care ei ar suferi ar fi însă, trebuie să recunoaştem, o boală cam ciudată. Ea s-ar supune voinţei subiectului respectiv. Ea l-ar elibera de orice fel de durere sau, poate şi mai bine încă, i-ar oferi putinţa de a stăpâni durerea. Ea ar face să crească puterea libertăţii noastre. Ar înzestra trupul cu o rezistenţă sporită. Ar subjuga orice frică şi, în primul rând, pe aceea de moarte. Da, ciudată boală, într-adevăr, aceasta, al cărei virus am fi extrem de inspiraţi dacă l-am descoperi cât mai curând.

Cu toate acestea, asemenea obiecţii de bun-simţ nu sunt reţinute în faţa principiului de economie a gândirii, aşa precum acesta se obişnuieşte a fi aplicat în cazul fenomenelor incomode.

Căci, cum am văzut, e mai puţin incomod să nu priveşti mai îndeaproape fenomenele şi să le substitui un simulacru edulcorat, dacă, printr-un asemenea artificiu, te poţi scuti de truda ce o necesită un surplus de reflecţie.

Principiul minimei acţiuni nu este doar în mecanică unul dintre principiile de bază: şi în psihologie, sub numele de „lene”, el e, dacă putem spune aşa, motorul tuturor lucrurilor. Dacă am putea, aşadar, arăta că experienţa mistică este una morbidă, am avea în acest fel o demonstraţie foarte economică. Aşa cum am mai spus-o, această ipoteză a fost de nenumărate ori abordată. Pentru a nu pomeni decât câţiva autori: Murisier, Janet, Freud, Menninger, Fischer, Wapnick14 au făcut apropieri între stările morbide şi experienţele mistice.

Aceste apropieri uneori se impun. De pildă, am putea constata faptul că indiferenţa anumitor schizofrenici faţă de durere se aseamănă mult cu aceea pe care o putem observa la mistici16.

În studiul lor deja citat, Prince şi Savage sugerau, în 1966, ca electroencefalogramele acestor schizofrenici să fie confruntate cu acelea ale misticilor. Lucru care cu siguranţă va fi făcut într-o bună zi dacă ţinem seama de pasiunile stârnite de mişcarea antipsihiatrică16 şi de voga tehnicilor zen sau yoga. Dar cercetările întreprinse începând din 1966 sunt deja suficiente, cum vom vedea, ca să arătăm că schizofrenia şi strile mistice sunt, fie şi numai la nivel fiziologic, două fenomene diferite.

În 1967, M.A. Cowen punea la punct, la Upstate Medical Center (Syracuse, New York), o tehnică originală de explorare electrică a creierului, cunoscută de atunci încoace sub numele de TCDC (*Transcephalic Direct Current*) şi constând în măsurarea variaţiunilor lente de potenţial dintre anumite vene din zona frontală şi cea occipitală17. Această nouă tehnică s-a dovedit a fi foarte semnificativă şi utilă în diagnosticarea schizofreniei: „Există cel puţin cinci anomalii de potenţial TCDC care îi deosebesc pe schizofrenici de ceilalţi pacienţi, normali sau non-schizofrenici” 18. În afară de aceste anomalii, se constată diferenţieri suplimentare ale TCDC-ului când sunt studiate reacţiile electrice la anumite droguri. Şi, ceea ce este poate şi mai interesant, două substanţe presupuse a fi „schizogene”, bufotenina şi DMPE A-ul, provoacă variaţiuni însemnate ale TCDC-ului.

Rezultatele lui Cowen şi ale echipei sale tind, aşadar, să arate că schizofrenia este o boală cu simptome obiective, detectabile şi măsurabile, chiar dacă (lucru ce rămâne a fi dezbătut între „psihiatri” şi „antipsihiatri”) această boală e provocată de o societate alienantă.

Electroencefalografia confirmă observaţiile făcute cu TCDC, după cum a arătat T.M. Itil în 1970, la Universitatea din Missouri 19. Fără să detaliem precauţiile experimentale luate de Itil şi colaboratorii lui (perfect conştienţi de importanţa cercetătorilor lor în disputa cu antipsihiatria), să precizăm că, pentru stabilirea comparaţiilor, ei au examinat diferenţele existente între

schizofrenicii halucinaţi şi nehalucinaţi, drogaţi şi nedrogaţi, precum şi pe acelea existente faţă de oamenii „normali”. În toate cazurile, analiza lor arată că EEG-ul schizofrenicilor prezintă anumite particularităţi, care sunt simptomele electrice ale schizofreniei.

Oricare ar fi deci cauzele schizofeniei, ea este o boală care are simptomele ei electrice şi farmacologice obiective. Aceste simptome sunt foarte slabe, dar permanente şi ireversibile în timpul bolii (după cum o arată statisticile). Nu există o „stare schizofrenică” în care am putea intra şi din care am putea apoi ieşi după voie. În speţă, aspectul chimic al acestor simptome exclude posibilitatea de a deveni schizofrenic şi de a înceta de a mai fi astfel printr-o hotărâre instantanee, aşa cum se întâmplă în cazul stărilor mistice.

Totuşi, să nu reţinem din aceste cercetări decât esenţialul. Să presupunem că detaliile mai lasă încă loc discutării lor (nu le-am văzut, de altfel, nicăieri contestate). Rămâne atunci, cel puţin, ideea că schizofrenic nu este cine vrea. Când cineva devine schizofrenic, aceasta înseamnă pentru el începutul unui „lung drum” de străbătut – după expresia lui Laing. Eşti schizofrenic sau nu eşti.

Pe de altă parte, statisticile arată că boala are un pronunţat caracter ereditar. Când un schizofrenic are un frate geamăn, acesta din urmă este şi el, în 80% din cazuri, schizofrenic (dacă e un geamăn adevărat) şi în 13% din cazuri, dacă este un fals geamăn20.

Dacă stările mistice au într-adevăr ceva comun cu schizofrenia21, nu prea vedem atunci cum am putea să conciliem aceste fapte cu rezultatele obţinute de Robert Keith Wallace şi Herbert Benson la Universitatea Harvard. Aceşti doi cercetători au vrut să afle dacă se semnalează ceva deosebit atunci când nişte persoane oarecare încep să practice metodele ascetice. Experienţele lor sunt cu atât mai remarcabile, cu cât nu numai că toţi cei treizeci şi şase de subiecţi analizaţi de ei erau oameni absolut obişnuiţi

(douăzeci şi opt de bărbaţi şi opt femei, cu o vârstă variind între 17 şi 41 de ani), dar însăşi metoda utilizată de către aceşti ucenici într-ale ascezei era una ca oricare alta, în speţă „meditaţia transcendentală” (pretinsă a fi astfel), un fel de *hatha yoga* după moda americană.

Hatha yoga este o metodă serioasă, şi e de crezut că avatarul ei californian mai păstrează ceva din ea, pentru că experienţele lui Wallace şi Benson sunt extrem de convingătoare.

Ritmul alfa lent apare la subiecţii studiaţi, ca de obicei în astfel de cazuri, deşi aici el e însoţit şi de un pic de theta. Ritmul cardiac se reduce în medie cu trei bătăi pe minut. Reflexul psihogalvanic (rezistenţa pielii la trecerea unui curent electric) creşte, ceea ce constituie un semn de calmare a stărilor emoţionale22. Concentraţia de acizi lactici din sânge scade de patru ori mai repede decât în timpul odihnei obişnuite (acidul lactic sangvin este un efect al oboselii musculare). Consumul de oxigen se reduce cu 16% în câteva minute, în vreme ce, după patru sau cinci ore de somn, el nu scade decât cu aproximativ 8%. Cantitatea de bioxid de carbon eliminată scade în paralel şi ea.

Toate aceste semne ce apar în timpul „meditaţiei” de tip *hatha yoga* indică o stare de odihnă foarte profundă, mai profundă decât orice fel de odihnă naturală, inclusiv somnul.

Manifestările cele mai remarcabile sunt augmentarea reflexului psihogalvanic, încetinirea ritmului cardiac şi, mai ales, scăderea spectaculoasă a componentelor lactice din sânge: toate acestea constituie, într-adevăr, dovezi ale existenţei, dincolo de limitele odihnei obişnuite a trupului, a unei stări de pace lăuntrică, pe care cei doi autori o definesc pe bună dreptate ca fiind inversul anxietăţii. Anxietatea a fost studiată în amănunţime de Cattell şi Scheier23.

Între alte semne ale prezenţei sale, excesul de acid lactic din sânge pare a fi un element într-atât de hotărâtor,

încât, ca buni americani pragmatici ce se aflau, cei doi cercetători au recomandat introducerea „meditaţiei transcendentale" în spitale, ca tehnică de „supraodihnă" în tratarea maladiilor cardiovasculare şi a tulburărilor psihosomatice.

Aparent, suntem destul de departe de mistică şi chiar de simpla experienţă interioară. Să reamintim însă că, de secole (în fapt, dintotdeauna), se foloseşte ca argument faptul că mărturia misticilor este inefabilă, incomprehensibilă şi incontrolabilă; aceasta, cu scopul de a o aseptiza, reducând-o la oricare alt fenomen inofensiv din punct de vedere intelectual: reverie, regresie infantilă, maladie mentală, glisare spre animalitate. Dar întrebarea era: sunt oare aceste interpretări compatibile cu faptele pe care le-a putut stabili ştiinţa? Răspunsul este: categoric *nu*.

Ceea ce se petrece în creier în timpul practicilor ascetice puţin mai avansate nu e niciodată observabil nici la sugar, nici la bolnavul mintal – oricare ar fi maladia mentală de care acesta suferă – nici la animal şi nici la omul normal, în absenţa practicilor apropiate.

Spun că nu e niciodată observabil (şi nu doar observat), deoarece datele înregistrate de aparate în timpul experienţei mistice implică o stare fiziologică ce nu este nici aceea a sugarului (absente fiind, în cazul său, atât ritmul alfa, cât şi stările diferenţiate, lucru datorat ¡maturităţii lui anatomice), nici aceea a vreunui bolnav mintal (căci o boală care apare şi dispare la simpla dorinţă a bolnavului n-ar mai fi o boală, deoarece atunci n-ar ţine decât de „bolnav" ca să scape de ea; boala este o stare de care *suferi*, pe care o *suporţi*), nici aceea a vreunui animal, oricare ar fi acesta (căci ar trebui ca el să aibă o fiziologie umană, iar în acest caz ar fi om, şi nu animal), nici ceea a omului normal în absenţa practicilor apropiate (deoarece starea observată este tocmai o modificare a stării normale). Ne găsim aici înaintea unui caz aproape excepţional de imposibilitate demonstrată24. Este o

imposibilitate de acelaşi tip precum aceea, de pildă, de a găsi cuvântul „vineri” pe lista cuprinzând lunile anului, în franţuzeşte, ori litera „theta” în alfabetul latin.

Rămâne de definit ce anume înţelegem prin aceste practici „apropiate”, adică susceptibile de a face să apară stările fiziologice care se manifestă în timpul experienţei mistice.

Într-adevăr, observaţia ne demonstrează că practicile ascetice produc aceste stări. Dar lucrul acesta nu implică nicidecum că ele ar fi singurul mijloc de a obţine producerea aceluiaşi efect. Sunt multe drumuri care duc la Roma. Pentru a intra în starea de repaus nervos, te poţi relaxa, de pildă. Se mai poate de asemenea (deşi efectele secundare nu sunt aceleaşi!) să iei barbiturice sau orice fel de drog *ad hoc*. În ceea ce priveşte experienţa mistică, se ştie că astfel de căi „directe” sunt propovăduite de către profeţii drogului25. Cred că nu este aici locul să examinăm ceea ce ne propun ei, iar aceasta dintr-un motiv extrem de limpede: efectul drogului nu este reversibil: eşti liber (prima oară) să te droghezi. Dar, mai apoi, nu mai poţi renunţa în mod liber la drog. Or, experienţa mistică este o supremă afirmare a voinţei şi libertăţii. Această libertate şi această voinţă sunt cele două componente fundamentale ale ei. Ele constituie exigenţa ei prealabilă. Presupunând chiar că nu se reţine din experienţa mistică decât utilizarea ei medicală – aşa cum propun Benson şi Wallace –, doctorii sunt cei cărora le revine sarcina de a spune în ce măsură a obţine anumite rezultate printr-o decizie a voinţei sau prin ingerare de otrăvuri sunt lucruri echivalente, în ce măsură este totuna ca bolnavul să fie liber sau nu de a ieşi din starea provocată de cura sa.

Căci efectul unui drog durează până la eliminarea lui din centrii nervoşi asupra cărora acţionează. Drogatul nu este liber să pună capăt stării al cărei obiect a devenit şi, cel mai adesea, nu e liber nici măcar să vrea a-i pune capăt. Drogul nu imită, aşadar, principalele efecte ale ascezei. Şi nu mai e necesar să vedem dacă el imită ceva,

deoarece acel ceva, oricum, n-ar constitui esenţialul ascezei şi n-ar putea să intereseze decât spitalele. Dacă el imită ceva din experienţa ascezei, nu e vorba de ceea ce e cel mai caracteristic acesteia: LSD-ul, de pildă, provoacă o diminuare a ritmurilor alfa şi o creştere a ritmurilor rapide (de 40 de perioade) şi a ritmurilor lente (de mai puţin de 3 perioade) 26.

Maşina de meditat t

Mai interesante de examinat sunt aşa-numitele tehnici de *biofeedback*, studiate mai ales în cadrul faimosului Veteran Administration Hospital din Sepúlveda, California, dar cam date uitării acum, în 1986.

Pentru a practica *biofeedba*ckul, vă montaţi electrozii EEG-ului pe cap şi începeţi să meditaţi menţinându-vă privirea pe acele aparatului încât, susţin adepţii, să reintroduceţi în creier, prin mijlocirea conştiinţei, efectul ritmului alfa produs de creierul dumneavoastră: acesta este *feedba*ckul. Ar exista, de asemenea, şi un *feedback* mai direct, atunci când undele alfa, amplificate de un aparat *ad hoc*, ar fi retransmise direct la creier prin nişte electrozi de retur.

Aceste tentative păcătuiesc printr-o clasică eroare metodologică. Se crede că necunoscutul e explicat prin cunoscut, iar complexul prin elementar, atunci când se constată identitatea unei părţi minore a necunoscutului cu un fapt cunoscut. E ca şi cum, din faptul că motoarele cu pistoane sunt făcute, ca şi cratiţele, din oţel, s-ar trage concluzia că aceste două accesorii sunt identice.

Totuşi, merită să reflectăm asupra acestei tehnici. Neajunsul ei provine din confuzia ce se face între tot şi parte, esenţial şi accesoriu, cauză şi efect. Să presupunem că un *bricoleur* mai la curent cu ansamblul corelaţiilor fizice ale misticismului reuşeşte să construiască un dispozitiv capabil de a crea toate aceste corelaţii. Ce s-ar întâmpla atunci? Pentru a atinge suprema serenitate a bonzesei vietnameze, cu frumosul ei chip impasibil în mijlocul flăcărilor, ar ajunge oare să ne branşăm la acest

dispozitiv şi să apăsăm pe un buton?

Astfel pusă, chestiunea e, deocamdată, pur speculativă. Să admitem că toate corelaţiile fizice prezente în creierul lui Platon, pe când acesta scria *Timaios*, ar fi cunoscute şi reproductibile: ar ajunge oare atunci să le reproduc în mod artificial în creierul meu pentru ca să trăiesc şi eu, în mod subiectiv, ceea ce a trăit Platon în momentul de culme al genialităţii sale? Sunt înclinat să cred că, pentru a concepe şi realiza o maşină presupusă a fi capabilă să reproducă gândirea lui Platon, ar trebui să fii mult superior lui Platon, riscând, altminteri, să nu-l poţi egala27.

Putem însă limita problema, fără a-i scădea cu nimic din interes: nu vom putea oare, într-o bună zi, să reproducem în mod artificial măcar câteva corelaţii fizice interesante ale activităţii mistice?

Aici cred că e prudent să nu mai dăm niciun răspuns. Există precedente. După propria mărturie, Balzac n-ar fi creat niciodată *Comedia umană* fără stimulul pe care i-l oferea cafeaua. E adevărat că fără cafea, el ar fi făcut poate altceva, încă şi mai măreţ. Am băut şi eu multă cafea, dar fără a putea scrie vreodată, din această pricină, *Père Goriot* Totuşi, autorul *Comediei umane* (ceea ce nu e puţin lucru) declară că opera sa s-a născut, într-o anume măsură, dintr-un adjuvant artificial. Lucrul acesta dă de gândit. Tentativa *biofeedback-ukd* nu este absurdă atunci când vizează obiectivul limitat al câtorva stimulări fizice. Iar actualul ei eşec ne pune în gardă în privinţa a doua erori pe care o carte ca aceasta le poate face: aceea de a confunda aparenţele observabile, sau chiar o parte a lor, cu realitatea; şi aceea de a ajunge în mod abuziv de la aparenţe la ipoteze. Până acum vreo cincisprezece ani, pentru a „explica” faptul mistic, se putea afirma fără teamă aproape orice, şi am văzut că o asemenea ocazie n-a fost ratată. Mulţumită cercetătorilor, dispunem acum de un tablou experimental, de o „simpatomatologie”. Nu mai putem afirma orice.

Epuizează însă acest tablou experimental realitatea? Se reduce oare întreaga mistică doar la faptele observate până acum în laborator?

Dacă ar fi aşa, ar fi vorba de o descoperire foarte recentă. Nu s-ar fi vorbit niciodată despre ea până în vremea experienţelor pe care le-am amintit, deoarece aceste fapte demonstrate de fiziologi ar fi rămas, până la ei, ignorate. Dacă întreaga mistică s-ar reduce la nişte modificări ale metabolismului, ale compoziţiei sângelui şi activităţii electrice a creierului, atunci nimeni, niciodată, până în secolul XX, nu i-ar fi bănuit existenţa.

Iar dacă egiptenii, indienii, vechii perşi sau grecii din vremea lui Xenofan şi Pitagora aveau deja misticii lor, trebuie ca acest lucru să fi fost văzut într-alt fel decât prin recurgerea la electroencefalografie.

Şi, evident, aşa este. În tabelul clasic al fenomenelor mistice ale tuturor religiilor, fie acestea străvechi sau moderne, acele fenomene pe care fiziologii nu le-au putut studia până acum corespund doar începutului de drum al unei lungi călătorii bine cunoscute maeştrilor ascezei, doar primilor paşi a ceea ce Tereza din A vila numeşte „calea perfecţiunii” 28. Acestor maeştri ai ascezei, stările de „meditaţie” de genul celor studiate de Benson şi Wallace le sunt foarte cunoscute (deşi ei nu au ştiut niciodată nimic despre ritmurile alfa sau despre acidul lactic sangvin). Le par de o extremă banalitate. Ei ne învaţă că adevărata mistică începe cu mult mai departe şi, în viaţa ascetului, mult mai târziu, la capătul unei perioade de îndelungată răbdare şi de mari eforturi care, uneori, durează o viaţă întreagă şi care fac cu totul rizibil aparatul cu buton de meditat în oraş.

Capitolul III

De la durere la extaz

Transcendentă sau nu, experienţa la care aspiră misticul este o experienţă interioară. Este un act al gândirii, o stare a minţii. Iată de ce asceza comportă în primul rând o activitate psihologică în întregime aparte.

Toate activităţile fizice care o însoţesc nu au alt aspect decât acela de a acţiona asupra gândirii: „Îngenuncheaţi şi veţi crede”. Teologii catolici numesc această activitate a gândirii, activitate ce pregăteştednsul în vederea unirii mistice, „oratio”. Ei disting în cadrul ei patru paliere, eşalonate într-o ordine crescătoare şi corespunzătoare activităţilor care pot fi observate atunci când se urmăreşte modul de viaţă al oricărei comunităţi religioase.

Primul palier este acela al rugăciunii spuse cu voce tare. Îmi amintesc că am asistat odată la oficierea slujbei în sânul comunităţii de la Saint-Jean-Baptiste-de-La-Salle. Erau acolo vreo douăzeci de călugări aşezaţi faţă-n faţă, pe ambele laturi ale corului. Versetele latine alternau de la un şir de strane la altul, emise de nişte voci grave în profunda reverberare a capelei. Din când în când, o parte a slujbei era cântată sau chiar recitată-n picioare, însoţită de semnul crucii sau de înclinări ale bustului, conform unui ritual pe care fiecare îl ştia pe de rost, fără ca nici cea mai mică ezitare să vină vreodată să distragă spiritul din acea înlănţuire de gesturi şi psalmodieri în care, odată slujba începută, el se găsea prins.

Priveam această străveche scenă din umbra unei arcade superioare, gândindu-mă la toate locurile şi la toate epocile în care, de când există viaţa monastică, oamenii fac aşa. Mă gândeam la ultimii pitagoreici care recitau *Versurile de aur* sau la acea ceremonie, atât de asemănătoare acesteia, la care asistasem cândva în sânul unei comunităţi hinduse. Şi, nu ştiu de ce, aplecându-mă spre ghidul meu, l-am întrebat dacă era sigur că toţi aceşti fraţi, ce se dedicaseră misiunii de a ţine lecţii copiilor de-o şchioapă, înţelegeau cu-adevărat această frumoasă latină bisericească. După un moment de tăcere, ghidul îmi spuse: „Nu ştiţi oare că *niciunul dintre ei nu o înţelege*? Nu ştiţi că fondatorul ordinului lor, pentru a fi sigur că ei nu vor preda niciodată decât copiilor, le-a interzis să cunoască latina? Desigur, au o oarecare idee despre ceea ce spun, căci toate aceste texte sunt cunoscute. Dar niciunul, cred,

nu înţelege textul”.

Şi cum, stupefiat, tăceam, mi-a spus cam aşa:

„Cuvântul poate fi folosit în mai multe feluri decât credeţi dumneavoastră. El nu este numai un semn. Omul e mai complicat decât îşi închipuie cei care îşi petrec viaţa pălăvrăgind, care nu meditează niciodată, care nu se roagă niciodată, care nu sunt obişnuiţi să gândească întâi de toate înaintea martorului lăuntric care e indiferent în faţa plevuştii de cuvinte. La ce vă foloseşte cuvântul, vouă, oamenilor veacului? La a vă exprima gândurile şi, eventual, la a vi le ascunde, cum spunea Talleyrand. Însă omul cel lăuntric, care nu încetează nicicând a gândi în faţa Dumnezeului său, nu are nimic de exprimat şi nimic de ascuns. Celui care este întotdeauna prezent în adâncul inimii, n-ai nimic a-i spune în cuvinte şi nimic a-i ascunde.

— Dar, în acest caz, i-am zis, de ce să mai vorbeşti?

— Ei nu vorbesc. Ei se roagă”.

În toate religiile, au existat şi continuă să existe rugăciuni incomprehensibile. *Versurile de aur*, pe care fiecare pitagoreic le spunea dimineaţa şi seara, sunt, în bună parte, impenetrabile la lectură, deşi sensul lor e cunoscut graţie comentariului scris, la o mie de ani după Pitagora1, de Hieracles. Cei dintâi creştini i-au văzut, de altfel, pe pitagoreici rugându-se.

La fel, religiile babiloniene au utilizat, vreme de multe secole, texte scrise în limba epopeii lui Ghilgameş, limbă de multă vreme uitată. În India, sanscrita rugăciunilor vedice nu este înţeleasă decât de cărturari. Egiptul Ptolemeilor nu mai înţelegea străvechile ritualuri, păstrate cu pioşenie.

Fratele Jean des Entommeures (imaginat de către Rabelais, care nu era deloc un bun călugăr) îşi bătea joc de incomprehensibilele psalmodieri ale confraţilor săi. Biserica modernă, francizându-şi riturile, l-a recuperat pe neruşinatul călugăr. Nu-mi revine mie sarcina de a spune dacă ea a procedat bine. Biserica tradiţională încuraja rugăciunile vocale monotone, înţelese sau nu, de genul

mătăniilor.

Să reamintim că mătăniile sunt un fel de colier făcut din bobiţe înşirate pe un fir, bobiţe care sunt trecute rând pe rând printre degete, spunându-se anumite rugăciuni. Mătăniile obişnuite ale catolicilor comportă cinci serii a câte zece bobiţe, separate de una mai mare. La fiecare bobiţă, credinciosul spune câte un *Ave Maria*. După zece *Ave*, el spune un *Gloria Pairi*, apoi un *Pater*; după care începe următoarea serie de zece bobiţe, până la cea de a cincea serie.

O serie de trei mătănii se numeşte *rozariu*. Anumite mătănii mai lungi, numite, de asemenea, *rozarii*, au cincisprezece serii de câte zece bobiţe. Să spui un *rozariu* înseamnă, aşadar, să repeţi de o sută cincizeci de ori un *Ave Maria*! E uşor să o faci pe fratele Jean în privinţa acestor monotone repetiţii, mai ales dacă analizăm un *Ave Maria* în termeni de informatică: evaluată astfel, respectiva cantitate de informaţie conţinută de un *Ave* e, cu siguranţă, infimă. Ce anume poate aduce în plus operaţiunea aceasta, prin care spiritul revine neîncetat asupra câtorva teme infinit de simple?

Cu toate acestea, se cuvine să fim precauţi. Mari spirite, pe care prudenţa ne invită să le tratăm cu atenţie, şi-au petrecut ani din viaţă rugându-se astfel. Bossuet şi Fénelon, de pildă, se rugau în felul acesta. Racine, spre bătrâneţe, pe vremea când scris *Atkalie*, se ruga şi el tot aşa. La fel obişnuia să se roage şi Pascal, la fel şi Mallebranche. Şi, ceea ce este poate şi mai interesant, Renan, seminarist, practica şi el acelaşi fel de rugăciune; nu era, pe atunci, mai puţin inteligent: pur şi simplu, avea alte idei.

Trebuie ca acestui fapt să i se dea o explicaţie, şi o explicaţie care să nu fie una simplistă, cu atât mai multe, cu cât am putea înmulţi exemplele luate din sfera altor religii şi din alte timpuri: mătăniile există şi în Răsărit.

Cât priveşte religiile, acestea justifică rugăciunea vocală incomprehensibilă sau monotonă (ori pe amândouă)

prin necesitatea de a-ţi deschide spiritul şi inima acţiunii graţiei divine, de a te smeri înaintea lui Dumnezeu, de a favoriza meditaţia asupra sfintelor taine etc. Observatorului exterior îi este imposibil să sesizeze în mod natural aceste realităţi transcendente – presupunând că ele există într-adevăr. Se poate spune că, prin definiţie, el nu le poate observa, deoarece nu poate să vadă decât ceea ce e natural. Adică – în cazul în care ele sunt într-adevăr reale – nu le vede deloc, la fel cum nu le-ar vedea nici dacă ele n-ar exista. El nu are, aşadar, dreptul de a le nega sau a le certifica existenţa, la fel după cum niciun observator aflat pe Lună nu are dreptul de a tăgădui existenţa ierbii câmpiilor terestre (comparaţia e a lui Pascal).

În schimb, el poate studia efectele obiective produse de o rostire monotonă.

Aceste efecte sunt deja descrise de către filosoful şi psihologul indian Patañjali în ale sale *Comentarii la yoga* (*yogasutra*), care datează din secolul al V-lea d.Hr., dar care invocă o tradiţie existentă încă de pe vremea *Mahâbharatei*, adică de cel puţin patru sau cinci secole faţă de momentul în care scria Patañjali2: „Yoga vizează, prin diferitele sale practici (printre care şi rostirea monotonă), oprirea totală a tuturor modificărilor

(*vrittis*) gândirii”. E vorba deci de suspendarea oricărei activităţi psihice.

„De îndată ce fie şi cel mai mic val se produce în mental”, scrie şi Swāmi Siddheswarânanda, „apare şi multiplicitatea”. O Tocmai această multiplicitate trebuie făcută să dispară, însă nu, precizează el, prin atrofierea spiritului şi nici făcându-l să cadă într-un somn adânc, ci oprind orice „mentaţie”, orice activitate discursivă.

Pentru a descrie acest procedeu, catolicii şi hinduşii se folosesc de expresii diferite, dar a căror diferenţă lasă să se înţeleagă mai bine despre ce vorbesc atât unii, cât şi alţii. Pentru credinciosul creştin e vorba de „a-şi domina orice tendinţă de distragere a atenţiei” 4. Pentru hinduşi, de „a suprima fluctuaţiile mentalului”. Părţile proaste ale

acestui demers sunt, dacă putem zice aşa, identice. Diferenţele dintre ele vor apărea atunci când vom vedea ce anume înlocuieşte, după părerea atât a unora, cât şi a celorlalţi, aceste, fluctuaţii”, aceste „modificări” ale stărilor de conştiinţă şi aceste „abolite distrageri ale atenţiei”. Să reţinem, pentru moment, faptul că rugăciunea vocală a catolicilor, ca şi practicile preliminare din yoga, pregătesc spiritul în vederea unei meditaţii purificate de orice fel de distragere a atenţiei.

Cel de-al doilea palier este, după catolici, o „meditaţie metodică” asupra temelor legate de dogme. Se recomandă, de altfel, ca mătăniile să fie spuse meditându-se la o sfântă taină. Cărţi anume specializate vin să propună aceste teme şi aceste mistere într-o ordine stabilită, în aşa fel încât ele să se succeadă pe măsură ce sunt spuse zecile de *Ave*.

La şcoala unde mi-am făcut o parte din studii, luna mai, numită luna Mariei, era jalonată în fiecare seară înaintea cinei de rugăciunile colective ale mătăniilor. Înaintea fiecărei serii de câte zece rugăciuni, părintele care conducea acest exerciţiu ne dădea să meditâm asupra unui „mister”. Existau mistere dureroase, mistere vesele, mistere glorioase. Nu vreau să zic prin aceasta că gândurile noastre menţineau încontinuu acea direcţie. Dar o asemenea mecanică era, indiscutabil, eficace. Oricare ar fi explicaţia, păstrez din acele „luni ale Mariei” nişte amintiri care nu pot fi comparate cu nimic. În umbra capelei unde şedeam îngenuncheaţi, vocile noastre se înălţau la unison, ca un val înspre altarul luminat de lumânări... Nu ştiam prea bine la ce ne gândeam în acele momente, dar la ceva ne gândeam cu intensitate. Este oare *intensitate* cuvântul potrivit? Acolo, în umbră, nu mai eram cu toţii decât o singură voce şi un singur gând, informulabil, fluent, deschis necunoscutului. În timp ce în viaţa de zi cu zi nu ştim niciodată, cum zice Voltaire, la ce ne vom gândi în următoarele trei minute, acolo, într-un anume fel, ştiam deja, la fel precum cel care e prins într-o

mulţime îşi dă seama unde se îndreaptă mulţimea aceea, deşi nu ştie încotro îl poartă ea. Dar lucrul acesta nu era, cred, efectul unei gândiri colective. Fiecare era singur. Eu, cel puţin, aşa eram. Însă maşinăria, mergând mereu înainte, făcea să-mi dispară mecanismele interioare, eliberându-mă de ele, aşa cum se eliberează apa atunci când vasul se sparge. Evocând aceste îndepărtate seri de altă dată, amintirea unei anumite stări atunci întrevăzute îmi revine în minte: un fel de expansiune a eului meu invizibil, sentimentul de a mă descoperi, surpriza de a mă vedea şi, poate, de a vedea în mine mai mult decât doar pe mine însumi.

Cel de-al treilea palier este descris de teologii catolici ca fiind acela în care obiectul meditaţiei se simplifică, luând totodată amploare, şi unde gândirea bazată pe raţionament lasă puţin câte puţin, sau subit, locul iubirii: ei numesc aceasta „rugăciunea afectivă”.

Să nu uităm că aceste paliere succesive sunt cele ale unei metode şi că metoda vizează a te învăţa cum să-ţi poţi controla după voie anumite stări lăuntrice. Cel îndelung iniţiat în practicarea acestei metode ajunge puţin câte puţin la stăpânire de sine, însă atât cât, ne precizează teologii, îi este omului cu putinţă să realizeze o astfel de metamorfozare. Viaţa monastică sau pur şi simplu cucernică îi oferă oricărui om care o practică putinţa de a se pune oricând voieşte în aceste stări lăuntrice. Aici, cred, putem începe să ne dăm seama în ce anume constă asceza. Căci de unde vine această cunoaştere a metodei? A trebuit ca, mai întâi, să fie descoperită existenţa acestor diferite stări lăuntrice, stări pentru care, în consecinţă, lipseau cuvintele care să le denumească. Apoi, au trebuit conştientizate procesele care conduc la aceste stări şi care, poate, le creează. Abia atunci ar fi fost posibilă schiţarea unei metode. Dar toate acestea presupun în prealabil o descoperire făcută în mod spontan. Starea pe care teologii o numesc rugăciune afectivă trebuie, deci, să ne fie, într-un anume fel, cunoscută fără s-o ştim, precum o

amintire în acelaşi timp vagă, tulburătoare şi inefabilă.

Şi cine ar putea pune acest lucru la îndoială? Dacă stă în puterea noastră de a nu fi distraţi decât de ceea ce distrează pe toată lumea şi de a face în toate, dacă vrem, ca şi cum acest eu invizibil, despre care vorbeam mai adineauri, n-ar exista, în schimb, nu deţinem încă – trebuie zis: slavă Domnului! – secretul de a suprima în noi ceea ce moda omite să mai vadă în acest eu. Omul etern răzbate uneori din omul cel trăitor în veac. Fie-mi permis ca, în acest context, să mai înfăţişez încă o experienţă personală.

În seara aceea, până la o oră târzie din noapte, mă cufundasem în lucru, încercând să rezolv o problemă dificilă; uitasem de trupul şi de spiritul meu, îmi uitasem propria istorie, uitasem de derelicţiunea mea în imensitatea universului, nemaifiind decât încordarea unei gândiri care se concentra asupra sarcinii pe care o avea de îndeplinit.

La un moment dat, această sarcină, fără a înceta să-mi mobilizeze spiritul, îmi eliberă din strânsoarea ei trupul, care, găsindu-se a nu mai avea nimic de făcut şi lăsat în voia automatismelor sale, se ridică fără să-mi dau seama şi ieşi în faţa casei.

Deodată, în vreme ce, cu ochii ridicaţi spre cer, priveam stelele, spiritul meu se decontractă, dezlegându-se de problema care până atunci îl acaparase cu totul. Într-o clipă îmi reveni în minte tot ceea ce ştiam, impetuoasa izvodire a stelelor, suişul materiei spre viaţă, al vieţii spre gândire, al necunoscutului spre necunoscut, al misterului spre mister, oceanul de durere şi de bucurie ce umple imensitatea cerului şi, în sfârşit, eu, această picătură efemeră purtată de valuri împreună cu cei dragi care, în acel moment, dormeau în casă, îndărătul meu.

Însă în acelaşi timp în care aceste lucruri şi fiinţe deveneau prezente în spiritul meu, toate sentimentele care, în circumstanţe obişnuite, pot emoţiona un om, îmi izbucneau şi ele în suflet, făcând un singur tot, ca şi cum aş fi resimţit simultan iubirea şi speranţa, teama şi

regretul, ardoarea tuturor fiinţelor şi a tuturor timpurilor. Totul nu dură decât o clipă. Căzând din nou în mediocritatea vieţii cotidiene, m-am dus să mă culc, nemaipăstrând înăuntrul spiritului meu acum despovărat şi senin decât ecoul, parcă, al unei străvechi melodii cântate în depărtare de un copil.

Desigur, nu vreau să spun că aceasta ar fi o rugăciune afectivă. Conţinutul rugăciunii afective descrise de către catolici trebuie să fie foarte diferit, deoarece ea survine prin încetinirea gândurilor pioase şi prin transmutarea lor în sentimente. Putem însă presupune că starea pe care tocmai am descris-o mai sus, şi pe care orice om a resimţit-o măcar o dată în viaţa sa, trebuie să se producă şi în nişte circumstanţe, precum şi din nişte pricini, mai puţin profane. Dacă, în respectiva evocare, înlocuim munca printr-un ritual, stelele printr-unul din acele mistere pe care preabunii noştri preoţi le propuneau, fără prea mare succes, meditaţiei noastre, dacă, în fine, presupunem producerea unei aceleiaşi explozii interioare (acest punct din desfăşurarea respectivului proces se realizează, prin forţa lucrurilor, subit), atunci trebuie să obţinem ceva foarte asemănător rugăciunii afective ori unei experienţe religioase, pe care textul ni l-ar descrie într-un mod identic.

Cel de-al patrulea palier a fost numit de către Sfânta Jeanne de Chantal „rugăciune a simplităţii”. Putem defini această stare ca fiind limita celei precedente: gândul se concentrează exclusiv asupra unei singure intuiţii, care este în acelaşi timp o mişcare şi un abandon interior total.

Sfântul Ioan al Crucii, în a sa *Flacără vie*, scrie astfel:

„E vremea, atunci când nu-i mai stă în putinţă sufletului să se exprime prin acte discursive5, precum o făcea înainte cu de la sine putere, să se treacă de la meditaţie la contemplaţie (...). Odată ajunşi aici, sufletul trebuie condus pe o cale total opusă aceleia pe care era făcut să o urmeze mai-nainte. Înainte i se dădea spre meditare un subiect, iar el se străduia să-l studieze; acu,

trebuie să i se interzică şi să fie oprit de a mai medita”.

Sfântul François de Sales, bun prieten cu Jeanne de Chantal, explică foarte bine, în lucrarea sa *Ghidul spiritual*, în ce fel recitarea oficiului divin în latineşte de către călugăriţele care nu ştiu latina duce la o astfel de stare: „Acelea”, zice el, „care nu înţeleg nimic (*în latineşte*) pot să-şi menţină pur şi simplu mereu atenţia la Dumnezeu, închinându-I-se cu mare dragoste, în vreme ce celălalt cor spune versetul, iar ele tac”.

Domesticirea simţurilor, cale spre fericire

Astfel se prezintă cele patru paliere succesive prin care ascetul catolic se pregăteşte pentru starea mistică.

Căci toate aceste demersuri interioare nu sunt decât o pregătire în vederea atingerii stării desăvârşite. Ele constituie doar disciplina psihologică pur omenească a ceea ce Simone Weil numeşte „aşteptarea lui Dumnezeu”. Abia începând cu stadiul implicat de rugăciunea simplităţii începe să apară (dacă apare) misterioasa schimbare atribuită de către catolici intervenţiei divine. „Meditaţia” yoghinilor şi a autorilor anglo-saxoni este tocmai rugăciunea simplităţii, după cum putem constata citind aceste versete cum nu se poate mai clare ale cărţii a VI-a din *Bhagavad-Gâta*:

„20. Atunci când gândirea se opreşte, suspendată de practica yoga, şi când înţeleptul priveşte Sinele (*ātman*) prin Sinele (său), el gustă fericirea eului;

21. Atunci când cunoaşte fericirea fără de sfârşit de dincolo de simţuri, ce-i de cuprins (doar) prin intuiţie (*buddhi*) şi, odată statornicit în Sine (*ātman*), nu se (mai) îndepărtează de la adevăr;

22. Pe care, dobândindu-l, nu mai socoate alt bun mai presus de el; în Sine odată stabilit, nicio durere, oricât de mare, nu-l (mai) urneşte;

23. Ceea ce se numeşte yoga trebuie cunoscută ca desfacere a legăturii cu durerea; yoga trebuie practicată cu hotărâre şi fără descurajare”.

Aşadar, la fel precum, pentru catolici, Dumnezeu,

dacă voieşte, începe să-şi manifeste prezenţa sufletului cucernic şi complet deschis Lui cu ajutorul rugăciunii simplităţii, în acelaşi fel, pentru vedantin, Şinele (*ātman*) se arată în absenţa completă a gândirii aflate în mişcare şi de la care înţeleptul s-a abţinut prin yoga.

În ceea ce priveşte corespondentul fiziologic al acestei stări de „negândire” (la vedantin) sau de „simplitate” (la catolic), un text al lui Swāmi Siddheswarânanda îl defineşte cu o precizie profetică încă din 1942, deci cu un sfert de secol înaintea observaţiilor făcute de electrofiziologi:

?

„După *Bhagavad-Gâta*, experienţa empirică are loc atunci când subiectul şi obiectul intră în contact unul cu celălalt; în fiecare clipă, excitaţiile ce vin din exterior asaltează subiectul şi fac să se nască în el senzaţiile (...). În felul acesta se exprimă e-o-u17; el tinde să înlăture ceea ce-i este dezagreabil: durerea; şi caută, dimpotrivă, ceea ce-i este agreabil: plăcerea. Atât timp cât vom continua să practicăm această dihotomie, nu vom putea spera să descoperim adevărul ce se află dincolo de plăcere şi suferinţă, aceste contrarii care delimitează orice experienţă. Dacă *ego-xA* rămâne *în stare de alerta* (*sublinierea îi aparţine lui Swāmi*).

Q

chipul adevărului nu ni se dezvăluie”.

Or, tocmai această stare de alertă aboleşte instalarea ritmului alfa, aşa după cum am văzut studiind manifestările electrice ale creierului în diversele situaţii în care se poate găsi conştiinţa. Vedem aici şi mai bine cât de departe de realitate este comprarea misticului cu pisica aflată la pândă.

Într-adevăr, atunci când animalul se dedă acestei activităţi, el nu cunoaşte decât două stări: cea de aşteptare (care durează atâta vreme cât atenţia sa nu este atrasă de niciun indiciu, de niciun zgomot, de nicio mişcare) – şi atunci simţurile-i se află într-o stare de intensă

receptivitate; or, tocmai în acest caz spunem că „are simţurile în stare de alertă”; apoi aceea în care, când avea i-a atras deodată atenţia, el îşi îndreaptă simţul în mod specific alertat în direcţia din care a venit semnalul. În cazul primei stări, nu numai că simţurile sale nu sunt inhibate, dar până şi cel mai mic stimul e de îndată captat şi transmis creierului, care pune întreg organismul în stare de excitaţie. Această stare de excitaţie este cea de-a doua stare. Ea provoacă nişte transformări fiziologice care sunt diametral opuse faţă de ceea ce se poate constata la mistic: pulsul şi ritmul respiratoriu se accelerează, glandele digestive sunt stimulate etc.9 Aşa cum am văzut, numai atunci excitarea unuia dintre simţuri le poate inhiba pe celelalte. Nici într-un caz, nici în celălalt, nu există nimic ce ar putea să amintească de stările mistice care, acestea, necesită în prealabil adormirea simţurilor sau, mai exact, domesticirea stimulilor pe care simţurile nu încetează să le primească.

Tocmai această completă domesticire a simţurilor e aceea care face posibilă rugăciunea simplităţii. A-ţi domestici simţurile nu este o performanţă oarecare. Nimic din noi nu ne îndeamnă la aceasta. Totul ne îndepărtează de o asemenea întreprindere. Simţurile, s-a spus, sunt ferestrele sufletului. A închide aceste ferestre înseamnă a ne rupe de esenţa vieţii, care constă în putinţa de a lua în stăpânire fiinţe şi lucruri, şi a te bucura de ele. Dacă lepădarea de lumea exterioară ne duce cu adevărat undeva, nimic din experienţa noastră de zi cu zi nu ne indică faptul că ar fi vorba de o intrepidere în urma căreia fiinţa noastră ar ieşi, în vreun fel oarecare, îmbogăţită. îl deplângem pe orb. Surdul ne provoacă milă. Ne temem de îmbătrânirea şi degradarea trupului care încătuşează spiritul în propria singurătate, însăşi moartea nu ne înspăimântă decât prin aceea că ea înseamnă pentru noi extincţia totală, cea în privinţa căreia paralizia simţurilor ne oferă în avanpremieră un soi de mostră sinistră. Şi atunci, cum să concepi ca rezonabil faptul că ai putea să-ţi

impui această bătrâneţe anticipată, acest simulacru al morţii care este asceza?

Cu toate acestea, să examinăm lucrurile mai îndeaproape. Este adevărat că simţurile sunt adesea prezente în cele mai fericite experienţe din viaţa noastră. Să ne reamintim acel moment din copilărie sau din tinereţe când am simţit palpitând în noi eterna primăvară a lumii. N-am decât să-nchid ochii pentru ca o mulţime de asemenea amintiri să-mi revină unele după altele în minte, în mintea omului matur care sunt azi. Cu preţul unei scurte reculegeri, mi se pare că trecutul însuşi îmi restituie unul sau altul din aceste momente în care am fost, poate, mai mult decât eu însumi. Dar faptul că reculegerea mă duce iar în acele timpuri, însă fără participarea reală a trupului meu, nu demonstrează oare că tocmai în ceea ce e mai profund şi mai abstract în mine rezidă esenţa putinţei mele de a fi fericit? Şi că, dacă simţurile mele au participat la acele momente, fericirea mea reînviată prin puterea gândului se poate lipsi de ele? Desigur, ştiu bine că gustul nostalgiei îmi înveninează în scurt, timp amintirea şi că acest moment de fericire rememorat acum îşi sapă în sine-i propriul vid, aidoma unei răni. Mai ştiu, de asemenea, că, la limită, dacă aş putea să uit această nostalgie, această rană, acest vid, amintirea mea s-ar transforma în halucinaţie, şi că, dacă m-aş mulţumi cu halucinaţii, aş fi condus în mod logic la folosirea drogurilor.

Dar să mergem mai departe de halucinaţia pe care o comportă iluzia simţurilor şi care, în consecinţă, nu le aboleşte. Aş putea spune atunci că, în cele din urmă, fericirea nu ţine de simţuri, nici chiar atunci când ea este, poate, un dar al lor. Căci printre amintirile mele figurează, de asemenea, unele momente în care am fost fericit fără să ştiu de ce. O bruscă exaltare îmi făcea deodată inima să tresalte de fericire. Căutam atunci cu uimire izvorul acestei fericiri lipsite de imagine sau formă. Uneori îl descopeream, alteori însă nu. Iar în acele momente nu

eram decât bucurie de a trăi.

Doctrinele mistice orientale ne învaţă că fericirea apare în mod miraculos exact în momentul în care, simţurile fiind reduse la tăcere, iar percepţia dualităţii abolită, gândirea noastră încetează a mai fi doar gândire despre ceva, pentru a deveni gândire absolută, *ātman*.

Nimic din experienţa noastră comună nu ne poate spune dacă acesta este adevărul. Însă tot experienţa comună ne sugerează în mod grăitor că fericirea nu este obiectul din care ea se naşte, ci o stare, iar această stare, fie şi provocată din exterior, se află în noi. Aşadar, atunci când există oameni care afirmă că ei o pot atinge fără a recurge la ajutorul simţurilor, şi chiar că ea se naşte tocmai din extincţia simţurilor, poate că nu avem nicio raţiune să-i credem, dar prudenţa ne invită să-i ascultăm cu seriozitate, cu atât mai mult cu cât asceza pe care şi-o impun pentru a-şi domestici simţurile ni se pare a fi mai severă. Ca să se supună, cu o asemenea perseverenţă, unor astfel de încercări, ei trebuie să aibă cel puţin câteva raţiuni foarte serioase.

Privită din exterior, asceza creştinului diferă puţin de aceea a hindusului, a musulmanului – cu excepţia riturilor de rigoare. E vorba întotdeauna de exersarea voinţei de a înfrunta şi a suporta ceea ce omului obişnuit i se pare a fi insuportabil. Să-l ascultăm, referitor la aceasta, pe Sfântul Ioan al Crucii:

„Căutaţi de preferinţă nu ceea ce e cel mai uşor, ci ceea ce e cel mai greu;

Nu ceea ce e mai gustos, ci ceea ce e mai lipsit de gust;

Nu ceea ce place, ci ceea ce displace;

Nu ceea ce consolează, ci ceea ce îndurerează;

Nu ceea ce odihneşte, ci ceea ce oboseşte;

Nu mai multul, ci mai puţinul;

Nu ceea ce e de rang mai înalt şi mai preţios, ci ceea ce e mai umil şi mai dispreţuit;

Nu dorinţa, ci indiferenţa faţă de lucruri;

Lucraţi în dispreţ faţă de voi înşivă şi doriţi-vă ca şi ceilalţi să vă dispreţuiască la fel/*10

Asemenea maxime ni se pare aberante. Spiritul modern a încercat să le interpreteze în termeni de psihopatologie, vorbind despre masochism etc. Cu toate aceste, la celălalt capăt al lumii, inspiraţi de credinţe total diferite, înţelepţii Chinei ne învaţă şi ei această uitare de sine, această smerire a propriului eu: „Nimeni nu este sfânt", spun ei, „dacă lasă vreo urmă" 11. Inima celui sfânt, mai spun ei, trebuie să fie ca o „cenuşă stinsă", iar trupul său ca un „lemn uscat":

„Apropie-te! Am să-ţi spun ce este supremul *Tao*! Retragere, retragere, obscuritate, obscuritate: iată culmea supremului *Tao*!

Crepuscul, crepuscul, tăcere, tăcere: nu privi nimic, nu asculta nimic! (...) Ochii tăi să nu aibă nimic de văzut! Urechile tale, nimic de auzit! Inima ta, nimic de aflat!" 12

Scopul pe care se ambiţionează să-l atingă cel care-şi impune această disciplină este acelaşi ca şi al hindusului şi asemănător stării descrise de Jeanne de Chantal. Să-l mai ascultăm încă o dată pe înţeleptul chinez:

„Mântuirea, sfinţenia sunt dobândite îndată ce, eliberat de orice compromitere ce rezultă din legătura sa cu ceea ce-i este exterior13, şinele (*tzi*) nu mai este decât viaţă şi spontaneitate pură (*tzijan*). Redus la sine însuşi, individul devine egal universului, căci spontaneitatea din care el face de aici înainte unica sa lege este legea unică a lui *V ieri* sau *Tao*. Cel care ştie să-şi păstreze autonomia posedă mult doritul *T ieri taof* Calea, Virtutea celestă" 14.

Cred că putem totuşi afirma că niciun alt tip de aşeză nu a împins mai departe calea renunţării ca asceza creştină. Şi aceasta deoarece misticul creştin ascultă de un mobil esenţialmente diferit de al celorlalţi. Sfântul chinez aspiră la „viaţa îndelungată", adică la nemurire fizică, în sensul literal al termenului. Zhuang Tzi, spune Granet, îi consideră nişte spirite înguste pe aceia care iau drept legendă credinţa în nemurirea fizică şi în invulnerabilitate.

Lao Tzi însuşi scrie:

„Ştiu că acela care e maestru în arta de a avea grijă de viaţa lui (*câte cheng*) nu va întâlni în călătoriile sale nici rinoceri, nici tigri, şi că, în bătălii, nu va avea de înlăturat din faţa lui arme îndreptate spre el (...). De ce oare? Fiindcă în el nu este loc pentru moarte". 15

Aidoma, şi hindusul se supune chinurilor (pe care el singur şi le impune) ca să scape de lumea iluziei şi de durere, şi pentru a se elibera de ciclul reîncarnărilor. Chinezul consideră că această lume este bună, iar hindusul că – este rea. Dar şi unul, şi celălalt se află în căutarea fericirii. Desigur, creştinismul admite legitimitatea acestei căutări. Dar nu o admite ca fiind ţelul suprem. La întrebarea: „De ce a fost creat omul?" catehismul pe care-l învaţă toţi copiii creştinătăţii răspunde: „Pentru ca el să înveţe a-L cunoaşte pe Dumnezeu, pentru ca să-L iubească şi să-L slujească şi, în felul acesta, să dobândească viaţă veşnică". Cel dintâi scop este acela de a-L iubi pe Dumnezeu. Cea dintâi poruncă, spune însuşi Iisus, este: „Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău şi cu tot cugetul tău".

Or, acest Dumnezeu pe care îi este poruncit creştinului să-L iubească mai presus de orice este un Dumnezeu care suferă. A te gândi la Dumnezeu înseamnă, pentru creştin, a te gândi la cel Răstignit, la Cel care a avut de pătimit Calvarul. „Calea desăvârşirii", cum spune Sfânta Tereza din Ávila, trece prin identificarea cu Dumnezeul crucificat. Pentru chinez, hindus sau musulamn, durerea este un mijloc de supunere a trupului. Este un exerciţiu. Pentru creştin, ea este un act ce izvorăşte din iubire. Când Pascal scria „bucurie, lacrimi de bucurie", o făcea gândindu-se la acel Dumnezeu care, cum spunea el, „e în agonie până la sfârşitul lumii", vărsând şi pentru el, Pascal, „o picătură de sânge".

Între asceza creştină şi diversele asceze practicate actualmente este, aşadar, aceeaşi diferenţă ca între – să zicem – o probă sportivă şi cursa unui tată care aleargă în

ajutorul fiului său pe cale de a se îneca. Sportivul şi tatăl aleargă amândoi şi poate că la fel de repede. Rezultatul fizic al cursei, efectul ei asupra trupului sunt aceleaşi în ambele cazuri. Tot astfel, identificarea cu Dumnezeul care suferă pe cruce implică înfruntarea durerii, înfrânarea tuturor poftelor şi a tuturor pasiunilor. Ea poate ajunge la acea stăpânire de sine pe care înţeleptul hindus o dobândeşte folosind mijloace identice.

Dar această stăpânire de sine, odată dobândită, nu este în sine nimic sau, în orice caz, nimic mai mult decât o „aşteptare a lui Dumnezeu”: mai trebuie ca ea să fie şi dovadă, mărturie, ofrandă de iubire. Dacă e însoţită de orgoliu nu înseamnă nimic, iar cel care o posedă nu este decât un „păcătos” ca oricare altul. Numeroşi mistici creştini au vorbit despre caracterul dezinteresat al acestei iubiri în nişte termeni care înspăimântă închipuirea prin renunţarea şi uitarea de sine pe care le denotă. Astfel este, de pildă, rugăciunea pe care o spunea în fiecare zi Marie-Paule a întrupării, maică superioară la *Refuge d'Avignon* în secolul al X VII-lea şi fiică a celebrei Elizabeth de Ranfaing, despre care voi mai avea ocazia să vorbesc aici16:

„Doamne Dumnezeul meu, ador şi venerez din toată inima dreapta ta hotărâre, cea plină de o atât de mare bunăvoinţă, prin care pe aleşii tăi i-ai predestinat vieţii celei pline de Slavă17; iar dacă mie îmi este dat să nu mă număr printre aceştia, aş vrea să fiu cel puţin dintre cei care îţi mulţumesc şi adânc recunoscători îţi sunt pentru faptul că i-ai ales pe ceilalţi (...). Îţi mulţumesc, Doamne, încă de pe acum dacă mă vei osândi să ard în flăcările cele veşnice drept pedeapsă pentru răutatea mea (*pentru înclinaţia mea spre rău*) şi cutez a dori ca acele cazne şi dureri de nesuportat să fie pe vecie primite ca nişte mulţumiri aduse

18

Sublimei tale Maiestăţi şi Dreptăţii tale”.

Această rugăciune este, poate, prin excesele ei,

discutabilă din punctul de vedere al ortodoxiei teologice şi, de altfel, Marie-Paule a întrupării nu este o sfântă recunoscută în mod oficial. Însă ceea ce îl distinge pe misticul creştin apare aici cu claritate: el nu caută fericirea. Sfânta Mechtilde din Magdeburg mergea până la a-l mulţumi lui Dumnezeu că se afla departe de el şi, astfel, că suferea chiar de faptul de a fi privată de iubirea Lui:

„O, preafericită depărtare de Dumnezeu, exclamă ea, cât de mult ţin la tine! Tu îmi întăreşti voinţa prin suferinţă şi mă faci să îndrăgesc această lungă şi grea aşteptare care mă ţine prizonieră în acest neînsemnat trup”. 19

Simţământul acesta extraordinar îl regăsim la toţi ceilalţi mistici, inclusiv la cei moderni, precum Simone Weil. Oricât ar părea de contrar oricărei înclinaţii naturale, el se înscrie în aceeaşi logică a pietăţii creştine nutrite de un singur gând, acela al unui Dumnezeu care s-a jertfit din dragoste faţă de oameni:

Pe Dumnezeul ce s-a făcut om luaţi-l ca model viaţă – spune Angela da Foligno – şi, urmându-l, fiţi desăvârşiţi precum El.

Iar Tereza din Ávila:

„Nu căutaţi altă cale (*decât aceea a imitării lui Iisus Hristos*) (...). Acest învăţător al nostru este pentru noi izvorul a tot binele. El însuşi e cel care ne dă pildă. Priviţi-i viaţa: ea e cel mai desăvârşit dintre modele”. 21

Dacă însuşi Dumnezeu, creatorul tuturor lucrurilor, suferă pe cruce un supliciu a cărui oroare înspăimântă orice imaginaţie, atunci ce să mai gândim când ne uităm la propria mediocritate şi când ştim că acest supliciu divin nu are alt motiv decât dragostea de oameni? De-ndată ce crezi în divinitatea lui Iisus, nu mai e posibil să te sustragi unor astfel de gânduri decât închizându-ţi ochii şi inima, refuzând să vezi, întorcându-te deliberat înspre rău. Aceasta este doctrina creştină tradiţională.

Să mai cităm aici şi rugăciunea spusă, se zice, de către Francisc din Assisi în momentul în care rănile lui Iisus i-au apărut în dreptul coastei, la picioare şi la mâini.

Ea rezumă semnificaţia cea mai profundă a pietăţii şi a ascezei propriu-zis creştine: „O, Doamne Iisuse, îndeplineşte-mi, rogu-Te, înainte de a muri, aceste două dorinţe: mai întâi ca, atât cât va fi cu putinţă, să resimt chinurile pe care Tu însuţi le-ai avut de îndurat în vremea nespus de crudei Patimi la care ai fost supus; apoi, să simt şi eu în inima-mi, atât cât se va putea, această nemăsurată iubire de care Tu însuţi, Fiul lui Dumnezeu, eşti cuprins şi pentru care ai suferit de bunăvoie atâtea cazne pentru noi, mizerabili păcătoşi!”

Pe cât se pare, nimic de acest fel nu există la chinezi şi nici la indieni. În ceea ce-i priveşte pe chinezi, după cum subliniază Marcel Granet, însăşi ideea de Dumnezeu transcendent (şi, cu atât mai mult, unul care să se fi întrupat) „nu există la ei”. Experienţa mistică taoistă – sau, dacă vreţi, extazul respectiv – nu e, conform formulării sale, decât o „imanenţă ocazională a sacrului”: „El (*Tao*) nu e nicidecum conceput ca fiind o realitate transcendentă (...). Sentimentul sacrului joacă, în viaţa chineză, un mare rol, însă obiectele veneraţiei nu sunt nicidecum nişte zei, în înţelesul strict al termenului. Creaţie savantă a mitologiei politice, împăratul ceresc nu are decât o existenţă literară (...). Incredulitatea e, la toţi înţelepţii, totală (...). Zeii nu au niciun punct de sprijin: ei nu au nicio transcendenţă”. 22

Cât despre indieni, la ei adesea cuvântul „Zeu” nu e nici măcar menţionat la indicele de nume ale cărţilor lor de spiritualitate sau de erudiţie religioasă23, iar dacă totuşi faptul acesta se întâmplă, atunci el se datorează unei neînţelegeri, unui soi de capcană lingvistică. Cuvântul *Brahma* este corect tradus prin „Dumnezeu Atoatefăcătorul”, dar nu se poate înţelege ce înseamnă cu-adevărat acest cuvânt decât în contextele în care el apare.

În *Bhagavad-Gâta* (de pildă: VII, 13 şi 14; XI, 37; XIV, 17; VIII, 17 etc.), este limpede că acest „Dumnezeu Atoatefăcător” nu e o persoană, ci non-diferenţiatul care se ascunde în spatele lumii aparenţelor: „Tu eşti obârşia

Zeilor, Spiritul începutului, Tu eşti Supremul Orânduitor al acestei lumi, Tu eşti Cel ce cunoaşte şi (tot Tu) Cel care trebuie cunoscut, Supremul Lăcaş; prin Tine este desfăşurat Totul, o, Formă nesfârşită!" (*Bhagavad-Gâta*, XI, 38).

Într-un mod mai lapidar şi mai puţin liric, Siddheswarânanda îl defineşte pe Brahma ca fiind „aspectul creator al divinului" 24. Alte două cuvinte sanscrite mai pot fi apropiate de cuvântul nostru „Dumnezeu". Mai întâi *Brahman*, pe care acelaşi autor, citat mai sus, îl defineşte prin „Fiinţa necondiţionată, Existenţa pură, Substratul universal, Totalitatea" 25. Apoi, *ātman*, care este chiar cest *Brahman*, însă în maniera în care el există în fiecare fiinţă în parte şi aşa cum ni se dezvăluie el în şi prin extaz (sau *samādhi*) *26*.

Nu numai că realitatea desemnată prin aceste cuvinte diferite nu are în ea nimic personal, dar, mai mult decât atât, toate tipurile indiene de asceză vizează depersonalizarea adeptului. Sfântul, cel care a atins ţelul final, e, cum am văzut, tocmai acela la care distincţia dintre subiect şi obiect a fost anihilată.

Aşadar, oricât de diferită de creştinism, spiritualitatea indiană comportă totuşi o dogmă care implică şi cere în mod expres domesticirea completă a simţurilor şi detaşarea de plăcerile şi dorinţele din această lume: adică, de ciclul fatal al reîncarnărilor în lumea aparenţelor, desemnat prin termenul de *saṃsāra*. Omul e, de la naştere, întemniţat în ceea ce noi, occidentalii, numim materie. Această întemniţare e sursa tuturor relelor şi, în primul rând, a durerii. Pentru a scăpa de durere, trebuie să te eliberezi de ciclul reîncarnărilor. Or, cel care se lasă pradă poftelor ce izvorăsc din simţurile sale adună amintiri pe care, apoi, le ia cu sine în moarte şi care, pe lumea cealaltă, nu-i vor da pace, ajungând să-l obsedeze.

Din această pricină, el va voi să regăsească tot ce a pierdut şi, mai devreme sau mai târziu, se va reîncarna,

căzând iarăşi pradă supliciului de care moartea l-a eliberat. Celebra *Carte a morţilor* tibetană, *Bardo Thödol*, descrie tocmai acest ciclu. Definitiv eliberat va fi doar acela asupra căruia excitarea simţurilor şi a pasiunilor nu va mai avea nicio putere, niciun efect. Astfel, deşi justificările sunt total diferite la creştini şi la orientali, şi unii, şi ceilalţi stabilesc drept exigenţă esenţială a sfiţeniei prealabila eliberare de sub puterea simţurilor şi a pasiunilor.

Simpla observare exterioară (deoarece, din principiu, nu ne pronunţăm asupra adevărului diverselor sisteme spirituale) arată deci cu claritate prin ce anume sunt mai puternice motivaţiile creştinismului decât oricare alt tip de motivaţie. Nicio religie, niciun sistem filosofic, cel puţin dintre acelea care au supravieţuit în secolul XX, n-au dat naştere unei asceze atât de severe precum creştinismul.

Sfinţii hinduşi care pot fi văzuţi pe străzile din Bombay şi în satele indiene sunt adesea, desigur, impresionanţi prin cât de slabi sunt, prin indiferenţa lor la intemperii, prin sărăcia, ba chiar prin jegul lor. Dar nimic nu egalează nebuniile monahismului creştin, aşa cum a fost acesta conceput şi practicat, de exemplu, de către Sfinţii Deşertului, în primele secole după Hristos, în Egipt, Palestina şi Siria, şi mai apoi transmis în Occident, în forme mai discrete, dar la fel de severe.

Sfinţii Deşertului

Grecul Theodoret din Cyr, care a trăit la începutul veacului al V-lea27, i-a vizitat pe aceşti sfinţi pustnici, lăsându-ne, în privinţa lor, o memorabilă descriere. Unii dintre ei se instalaseră în nişte – dacă putem să le numim astfel – chilii care prefigurau celebra cuşcă în care Ludovic al XI-lea l-a închis pe cardinalul La Balue.

Chilia Sfântului Marcian era atât de mică, încât nu se putea sta în ea nici în picioare, nici culcat. Cea a Sfântului Acepsim nu avea, în afară de uşă, decât o deschizătură, „un mic orificiu care nu era tăiat perpendicular, ci oblic, în perete” (pentru ca nimeni să nu-l vadă şi, fără îndoială,

pentru a opri orice lumină să pătrundă înăuntru); numai o dată pe săptămână i se dădea ascetului un pic de hrană (linte crudă, muiată în apă), iar el ieşea doar noaptea, ca să bea apă şi (se presupune) pentru a-şi satisface fireştile nevoi. Era atât de încărcat de lanţuri, încât nu putea merge decât târându-se în patru labe!

Sfântul Salaman nu ieşea niciodată: „Se închisese – ne spunea preotul Theodoret – pe malurile Eufratului, într-o căsuţă căreia îi astupase toate ferestrele şi toate uşile, şi unde, printr-o gaură pe care o făcuse pe sub pământ, primea o singură dată mâncare pentru un an întreg”. Ne imaginăm ce putea fi în interiorul acestei carcere aerisite doar de vânturile care se strecurau prin acoperiş.

Un alt sfânt, cu numele de Talel, era închis, în vremea în care l-a vizitat Theodoret, cam de vreo zece ani într-o cuşcă „de doi coţi înălţime şi unul lăţime”, făcută din două roţi unite între ele prin gratii şi suspendată pe trei prăjini. În momentul întâlnirii dintre cei doi, ascetul citea ghemuit, cu capul pe genunchi, din pricina, desigur, a cuştii sale atât de strâmte.

Unii asceţi se încărcau de greutăţi care-i împiedicau să se mişte. Sfântul Eusebiu a purtat mai întâi douăzeci de livre de lanţuri pe el, apoi şaptezeci şi, în fine, o sută cincizeci, adică mai mult decât propria greutate: a petrecut astfel trei ani în mijlocul unei mlaştini secate, hrănit de câţiva ucenici, care se mişcau ceva mai în voie decât el. Printre aceşti purtători de lanţuri, Theodoret a găsit şi două femei, pe Sfânta Marana şi pe Sfânta Kira, care, din câte i s-a spus, se aflau acolo de patruzeci şi doi de ani, canonindu-se în acest fel.

Sfântul Maron din Cyr, mort în anul 433, a născocit ceva încă şi mai draconic, pentru a se obliga la imobilitate şi nesomn: el şi-a ales drept sălaş scorbura căptuşită cu spini a unui arbore. Pentru a-şi face capul mai greu, a îngrămădit deasupră-i, una peste alta, mai multe pietre. Şi a rămas acolo, stând în acest fel, vreme de unsprezece ani. Pare ceva de necrezut. Oare Theodoret e demn de

încredere? Să admitem că el a mai brodat niţel pe marginea faptelor sati chiar că pur şi simplu le-a inventat, deşi există numeroase alte mărturii care concordă între ele28 – de pildă, acelea ale lui Ioan Moschus, care a trăit la două secole după Theodoret şi care ne relatează fapte identice. Cât priveşte semnificaţia acestor fapte remarcabile – fie ele imaginare sau reale – e suficient că ele au fost date ca exemplu şi că aceşti asceţi au fost consideraţi sfinţi. Chiar dacă n-au putut face tot ce li se atribuie (dar ce putem şti noi oare în această privinţă?), cu siguranţă ei au încercat să facă aşa ceva, deoarece o astfel de viaţă avea valoare de ideal.

Eşti, mai întâi, înclinat să denunţi modul ostentativ de afirmare a acestui ideal drept o capcană a orgoliului: „sfântul” care se exhibează în faţa mulţimii, stând suspendat într-o cuşcă deasupra ei, nu contrazice oare, procedând în acest fel, învăţătura evanghelică, aceea care-ţi cere să te rogi, dar nu în piaţa publică, strigând în gura mare şi gesticulând cu foc, ci într-un ungher retras, în care nu eşti văzut decât de Dumnezeu?

Totuşi, asceţii din pustie ştiau Evanghelia pe de rost; ei cunoşteau foarte bine primejdiile ostentaţiei. Ştiau, de asemenea, că ostentaţia antrena cu sine acuzaţia de orgoliu, iar a-şi atrage asupră-le această acuzaţie, atât de străină idealului lor, era un lucru care făcea şi el parte din asceză.

Dovada că aşa era de fapt o putem găsi în vieţile numeroşilor sfinţi din acea epocă, sfinţi care au mimat toate aparenţele nebuniei sau chiar ale păcatului, pentru a-şi atrage asupră-le până şi dispreţul credincioşilor, precum acel sfânt, Simeon Slos, despre care vorbeşte Evagrie Scolasticu129 şi care simula nebunia şi desfrânarea.

„Într-o zi fu văzut intrând în camera unei prostituate, închizându-se acolo şi stând mult timp cu ea, apoi deschizând uşa şi ieşind în mare grabă, privind în toate părţile, pentru a se face şi mai suspect.

Să-i lăsăm însă pe alţii să cântărească sfinţenia sau

virtutea acestor oameni şi să nu reţinem aici decât chestiunea de a afla dacă ei s-au dedat unor practici fizice, psihologice şi morale ieşite din comun şi, eventual, susceptibile de a produce efecte pe care noi, în cursul vieţii noastre, n-am avut niciodată prilejul să le observăm. Iată încă un caz celebru, cel al Sfântului Simeon Stâlpnicul. Faptele sale, ieşite din comun, au fost relatate de mai mulţi contemporani ai săi, ale căror mărturii, independente unele de altele şi publicate la numai câţiva ani de la moartea lui, nu au fost niciodată contestate, deşi la vremea aceea existau încă destui autori păgâni, puţin dispuşi la indulgenţă. Putem deci acorda suficientă credibilitate celor ce ne sunt povestite în privinţa acestui sfânt31.

Simeon s-a născut în 389, la Sisan, undeva la frontiera Siriei cu Cilicia. Este mai întâi cioban, apoi intră în mănăstirea Teleda, aflată nu departe de Alep, iar acolo ardoarea maceraţiilor sale îi înspăimântă pe călugări, care, în cele din urmă, îl dau afară din mănăstire. După diverse peripeţii, îşi alege ca domiciliu vârful unui munte aflat la nord-est de Antiohia şi, pentru a fi sigur că nu va mai părăsi niciodată acel loc, îşi prinde piciorul drept de o stâncă, printr-un lanţ lung de zece metri. Rămâne acolo câţiva ani, până când, făcându-i patriarhul Antiohiei observaţia că, în felul acesta, adică bizuindu-se mai tare pe un lanţ decât pe propria voinţă, îşi uşurează situaţia, avu o idee mai bună: îşi construi o coloană înaltă de cinci metri, din vârful căreia, până la moartea sa, survenită în 459, nu mai coborî, decât pentru a se muta pe alte coloane, mai înalte (de şase, apoi de unsprezece metri). Toţi stâlpii se terminau în vârf cu o platformă de 2 m lungime, înconjurată de o balustradă de care sfântul se sprijinea, căci îşi petrecea cea mai mare parte a timpului stând în picioare, ca să nu adoarmă.

Trupul lui Simeon, expus tot timpul intemperiilor, se acoperi astfel cu răni pline de puroi care-i sângerau şi supurau neîncetat. Acum se petrece şi întâmplarea pe care

am pomenit-o ceva mai înainte. Într-o zi, aceste răni se umplură de viermi, viermi care „cădeau de pe trupul ascetului pe picioare, de pe picioare pe stâlp, şi de pe stâlp jos pe pământ, unde un tânăr care-l slujea, numit Antonie, şi care a văzut şi a scris toate acestea, aduna, aşa după cum el îi poruncise, viermii căzuţi pe pământ şi-i dădea înapoi32. Simeon îi punea atunci la loc pe rănile sale, spunându-le: «Mâncaţi ceea ce Dumnezeu v-a dat să mâncaţi»".

Felul acesta de manifestare a religiozităţii ascetului, de-a dreptul uimitor pentru contemporanii săi, ni se pare ceva de neînţeles şi, putem zice, cu totul nedemn de respectul pe care îl datorăm naturii umane. Dar şi aici trebuie să judecăm lucrurile cu precauţie. Căci din acest mister care este omul, a câta parte o reprezintă umanismul nostru? Ce este şi ce nu este uman? Şi chiar în ceea ce presupunem că este iuman, în ceea ce credem că este impropriu naturii umane, ştim noi oare ce este posibil şi ce nu, şi ce fel de efecte se nasc prin procedee pe care noi le refuzăm cu repulsie şi oroare? Pe stâlpul său, ne povesteşte Theodoret, „Simeon rămânea expus privirilor întregii lumi, aidoma unui spectacol atât de neobişnuit şi de uimitor, încât stupefia pe oricine îl vedea, lăsându-i spiritul pradă unei teribile perplexităţi. (Sfântul) când se apleca până la pământ, închinându-se lui Dumnezeu, când stătea drept, în picioare, şi rămânea astfel cât mai mult posibil. Numărul închinăciunilor sale era atât de mare, încât lumea găsea prilej de amuzament numărându-le. Unul dintre însoţitorii mei a numărat într-o zi o mie două sute patruzeci şi patru de adoraţiuni, după care a încetat să le mai numere".

Aceste „adoraţiuni" erau, desigur, prosternări, mătănii. Sfântul era atât de slab şi de suplu, „încât îşi atingea degetele de la picioare cu fruntea, căci, cum nu mânca decât o dată pe săptămână, abdomenul său aplatizat nu-l jena deloc atunci când se apleca".

La picioarele coloanei sale se adunau pelerini veniţi

din cele patru colţuri ale lumii antice33. „Este atât de multă lume – ne spune Theodoret – încât ai zice că e un ocean de oameni, adunând în sine-i, de pe diferite drumuri ce-s aidoma tot atâtor fluvii, nenumărate seminţii, sosite din toate părţile: evrei, persani, armeni, iberi, etiopieni, precum şi alţii încă, veniţi din îndepărtatul Occident”. Într-o zi, Theodoret fu cât pe ce să fie sufocat de-atâta înghesuială. Noaptea, pelerinii se instalau printre stâncile din împrejurimi, continuând să-l contemple pe stâlpnicul care şedea mereu în picioare, nemişcat şi „cu mâinile ridicate spre cer, de când apune soarele şi până la răsărit, pentru că el nu-şi închide niciodată pleoapele şi niciodată nu se odihneşte”.

Simeon a rămas astfel, pe stâlpul său, din anul 423 şi până la moarte, în 459, aşadar, treizeci şi şase de ani. Când pelerinii au văzut că trage să moară, s-a produs o asemenea dezordine şi zarvă în mulţime, încât a trebuit să se trimită din Antiohia o unitate specială pentru menţinerea ordinii, alcătuită din şase sute de soldaţi, având ordinul de a-i proteja trupul de credincioşii care, altminteri, şi l-ar fi disputat cu furie, pentru a intra în posesia relicvelor sfântului.

După Simeon şi chiar şi în vremea lui, stâlpnicia a devenit o formă curentă de asceză în Siria şi s-a răspândit chiar foarte departe, până în Bizanţ, unde găsim pomenit numele lui Daniel, ucenic al lui Simeon. „Cei mai înalţi demnitari ai Imperiului, inclusiv împăratul Leon I şi împărăteasa Eudoxia, veneau la el să-i ceară sfaturi şi să-i binecuvânteze” (Lacarrière).

De unde s-a putut naşte oare extravaganta idee de a căuta sfinţenia în vârful unei coloane? încă din secolul al II-lea, grecul Lucian din Samosata (care a murit cam pe la 185) descrie o formă curioasă şi, putem spune, primitivă de stâlpnicie: în Hieropolisul Siriei, el a asistat la o ceremonie rituală relebrată în cinstea zeiţei Atargatis; ritualul consta în escaladarea unui formidabil falus de cincizeci şi doi de metri înălţime până la vârf, unde cel

care urca rămânea acolo timp de o săptămână întreagă.

„Mulţimea”, scrie Lucian, „este convinsă că, din acel loc atât de înalt, oficiantul stă de vorbă cu zeii, adresându-le rugi pentru prosperitatea întregii Sirii şi că, aflându-se mai aproape de ei, zeii îi aud mai bine ruga”.

Coloana creştină este deci un falus recuperat din păgânismul sirian şi complet metamorfozat, printr-o totală, desăvârşită conversiune. Absolut nimic din semnificaţia cea dintâi a acestui obiect ritualic nu mai rămâne în stilitismul creştin, care, cu suveranul şi înspăimântătorul său dispreţ faţă de trup, reprezintă la modul radical chiar antiteza aceleia.

Oricare i-ar fi originea, stâlpnicia rămâne pentru spiritul modern una dintre cele mai de neînţeles forme ale ascezei. E mai uşor să o consideri o nebunie decă să o înţelegi. Şi, cu atât mai mult, să-ţi poţi imagina care i-ar putea fi efectele. Dacă omul e mai complicat decât ne spun micile noastre sisteme inventate într-o atmosferă raţională şi de o confortabilă mediocritate, nu stă deloc în puterea noastră să ne reprezentăm ceea ce se produce în sufletul şi în trupul unei fiinţe, atât de diferite de noi ca şi un marţian, precum acest Simeon Stâlpnicul.

Dacă măcar istoria lui Simeon ar fi excepţională! Dar nu: au existat o mulţime de stâlpnici în toată creştinătatea orientală, şi aceasta timp de mai mult de douăsprezece secole, adică mai mult decât a durat Roma! în tot acest timp – şi chiar în vremea stăpânirii arabe – îi aflăm de la un capăt la altul al Asiei Mici, de la Callirrhoe şi Cresophon, în Mesopotamia, până în Georgia şi Armenia. Ultimii îndată par a fi fost cei doi de la Muntele Athos, din secolul al XVI-lea.

Cu toate că nu putem să facem un recensământ sigur (*Legenda* lor *de aur* este foarte nesigură), au fost cu siguranţă mii. În unele locuri au existat uneori chiar adevărate „colonii” (Lacarrière) de stiliţi stând cocoţaţi în vârfurile unei păduri de coloane şi organizaţi în mănăstire, sub conducerea unui stareţ. În secolul al V-lea, exista în

Ghetsimani o astfel de mănăstire aeriană ce număra cam o sută de coloane!

Uneori, aceşti sfinţi stâlpnici nu se înţelegeau între ei, ceea ce dădea naştere unor scene destul de ciudate. Călugărul sirian de limbă greacă Ioan Moschus relatează, la începutul secolului al VH-lea34, o întâmplare cu doi stiliţi vecini, unul ortodox, altul monofizit35, care polemizau între ei şi chiar îşi lansau reciproc injurii, de la o coloană la alta. Puteai fi deci, în acelaşi timp, şi stăpânic, şi om de cultură: controversa legată de monofizism nu era o chestiune aflată la îndemâna oricui. Pentru ca ideea unei naturi simple sau duble în persoana lui Hristos să fie resimţită cu o pasiune atât de straşnică, e nevoie de un cert nivel intelectual. Pe de altă parte, această furie bigotă, această lipsă de reţinere exclud, cel puţin pe moment, sfinţenia. Iată deci un fapt care ne duce departe.

A te sui în vârful unei coloane pentru a sta mereu acolo, a îmbătrâni şi, în cele din urmă, a muri în acel loc după ce ai vieţuit astfel ani în şir – iată un comportament pe care bunul-simţ al omului modern şi-l poate imagina – însă punându-l pe seama prostiei sau a vreunei grave dereglări mentale ori, la rigoare (bunul-simţ e mai curând sceptic în privinţa unei atari explicaţii), acceptând chiar şi ideea că e vorba de un lucru făcut din iubire faţă de Dumnezeu. Dar dacă înlături aceste motive, ce mai rămâne? Trebuie, totuşi, ca aceşti doi stâpnici intelectuali şi atrabilari să fi fost animaţi de un sentiment foarte puternic pentru a suporta o viaţă atât de îndepărtată de toate satisfacţiile obişnuite ale omului, o viaţă atât de supusă tuturor soiurilor de încercări şi constrângeri, care mai de care mai dure, şi atât de solitară – sau, într-un cuvânt, pentru a duce o viaţă atât de nebunească. Trebuie ca ei să fi găsit o delectare îndeajuns de puternică pentru ca ea să le fi părut de preferat tuturor acelor lucruri de care lipseau şi care ne par, nouă, a constitui chiar esenţa vieţii, Nu ştiu care este impresia cititorului asupra acestor fapte, însă în ceea ce mă priveşte, exceptând cazul nu ştiu

cărui coşmar în care, de pildă, aş fi nevoit să fac aşa ceva pentru a-i salva pe cei dragi, nimic pe lume şi chiar nimic imaginabil n-ar putea să mă convingă să mă sui în vârful unei coloane şi să rămân acolo până la moarte. Atunci, care să fi fost mobilul acestor oameni?

Dat fiind că noi n-am putea găsi niciun răspuns plauzibil la această întrebare, nu văd de ce am refuza să examinăm răspunsul dat chiar de către cei despre care discutăm aici. Căci ei ştiu foarte bine ce fac prin aceste practici şi nu ratează niciodată prilejul de a o spune: *îşi supun simţurile şi pasiunile*. Dar de ce? Să-i ascultăm tot pe cei în cauză. Însă nu pe aceiaşi: căci asceza creştină, cea din care s-au inspirat stâlpnicii, n-ar putea să ne ofere vreo ăla explicaţie în afara aceleia creştine. Ea nu explică deci comportamentul celor doi furioşi despre care vorbeşte Ioan Moschus, după cum, probabil, nici existenţa numărului foarte mare de alţi asceţi căţăraţi pe stâlpi, care nici ei nu erau sfinţi. Ca să obţinem explicaţia, trebuie să ne adresăm celorlalţi asceţi: ca şi stâlpnicii, şi ei îşi supuneau simţurile şi pasiunile înfrângându-şi-le, dar nu pentru a se împărtăşi din supliciul suferit de divinitate, ci având drept unic ţel de atins „fericirea fără de sfârşit"; e vorba despre yoghini: „Atunci când gândirea se opreşte, suspendată de exerciţiul yoga, şi când (înţeleptul) (...) cunoaşte fericirea fără de sfârşit, de dincolo de simţuri..." (*Bhagavad-Gâtay* VI, 20 – 21). Pe cât de nerevosimili ne par a fi, stâlpnicii ne dovedesc prin însuşi modul lor incredibil de viaţă că nu e posibil să punem la îndoială existenţa acestei „fericiri", în privinţa căreia imaginaţia noastră e neputincioasă. Sau, în orice caz, e imposibil să ne îndoim de faptul că această fericire apare, în ochii celui care a gustat din ea, drept preferabilă oricărei alteia din această lume şi că ea poate face ca până şi cele mai cumplite dureri fizice şi chinuri morale să devină ca şi inexistente.

Lacarrière estimează36 că numărul total al stâlpnicilor nu a depăşit, probabil, niciodată câteva sute.

Să zicem, o sută – într-o regiune a lumii populată în vremea aceea cam cu (cel mult) numărul de locuitori al unui sfert din Franţa de astăzi. Unde am putea găsi azi, în Franţa, patru sau cinci sute de intelectuali îndeajuns de nebuni pentru a duce un fel de viaţă comparabil cu acela al stâlpnicilor şi îndeajuns de obstinaţi pentru a continua din generaţie în generaţie o asemenea tradiţie, vreme de douăsprezece veacuri?

Cum să-ţi poţi imagina faptul că o practică atât de înspăimântătoare, presupunând că ea s-a născut dintr-o nebunie trecătoare, nu s-a stins îndată, de la sine, şi că atât de puţini stâlpnici au coborât vreodată de pe stâlpul lor, mai ales dacă ţinem cont de uimitoarea lor longevitate? Ştim că Simeon cel Vechi a murit la şaptezeci de ani. Cât îi priveşte pe octogenari, numărul lor nici nu-l mai putem socoti. Daniel a murit la optzeci şi patru de ani. Alipie – la nouăzeci şi nouă de ani, Luca din Efes – la o sută de ani, după ce au stat pe stâlpii lor, respectiv treizeci şi trei, douăzeci şi nouă şi cincizeci de ani: o jumătate de secol spânzurat în văzduh!

Poate că un anumit număr dintre aceşti oameni care susţineau că fac ceea ce fac în numele lui Hristos au fost animaţi de iubirea faţă de El. Ei ne apar, însă, mai degrabă îmbătaţi de acea fericire despre care ni se vorbeşte în *Bkagavad-Gâta37*: „Însă omul care se bucură numai de Sine, care găseşte mulţumire numai în Sine, care îşi găseşte liniştea în Sine, acela nu (mai) are nimic de făcut. Acela nu-şi află sprijin în ce este făcut sau nu este făcut aici (pe pământ); şi, din toate fiinţele, nu depinde de niciuna, pentru nimic”.

Stâlpnicii, deci, constituie poate cea mai tulburătoare dovadă a acestei experienţe interioare cunoscute de mii de ani38, izvoditoare a unei fericiri ce depăşeşte orice imaginaţie omenească şi nedatorând nimic satisfacerii simţurilor şi pasiunilor care formează trama vieţii obişnuite.

Acolo unde textele indiene ne propun o teorie care,

deşi dezvoltată într-un mod foarte convingător, rămâne o afirmaţie dogmatică în privinţa căreia putem oricând să ne îndoim, asceţi din pustie, ei, mărturisesc prin însăşi viaţa lor.

Omul fiind ceea ce este sau, mai curând, ceea ce ne pare a fi, nimic nu explică terifiantele excese ale acestor atleţi ai sufletului, dacă respingem fie şi doar iluzia acelei fericiri despre care vorbeşte *Bhagavad-Gâta*. Dar iluzia fericirii nu e oare chiar fericirea?

Grădina supliciilor

Şi încă n-am vorbit până aici decât despre stâlpnici, deoarece aceştia au fost cei mai pitoreşti. Dar tot ce s-a putut născoci în privinţa chinuirii trupului şi sufletului a fost pus cu delicii în practică de una sau alta din şcolile creştinismului răsăritean.

În locul coloanelor, unii, de pildă, preferă să stea căţăraţi în copaci. O cronică siriană de la mănăstirea Sfântul Maron, din apropiere de Apameea, descrie viaţa unui alt om sfânt care locuia căţărat într-un chiparos, arbore puţin confortabil, să recunoaştem. Uneori, el cădea de acolo (împins, spunea el, de către Diavol): rămânea, atunci, spânzurat de lanţul care-l ţinea legat de trunchiul copacului, iar „sătenii din împrejurimi, când treceau pe acolo, îl puneau iarăşi la locul lui” 39.

Mai existau, de asemenea, şi „erbivorii” (în greceşte: *boskoi*); aceştia făcuseră legământ să nu fie, în privinţa modului de trai, mai pretenţioşi decât animalele sălbatice şi, în consecinţă, refuzau orice hrană făcută de mâna omului. Cei mai aprigi dintre ei trăiau goi prin păduri, nedeplasându-se decât în patru labe şi păscându-şi, literalmente, hrana, fără a folosi vreodată mâinile40. Nu femeile erau cele mai puţin austere. „Ele locuiau în peşteri şi în găurile stâncilor”, spune Sfântul Efrem41. „Pământul este masa lor, ierburile sălbatice (...) le sunt hrana (...). Ele merg rătăcind prin pustietăţi laolaltă cu animalele sălbatice, ca şi cum ar fi ele însele animale sălbatice”. Şi în cazul acestor asceţi care se

hrăneau păscând, deţinem dovada că e vorba de o şcoală de intelectuali, nu de nebuni sau de debili mintali, căci unii dintre ei au fost personaje celebre, ca acel Iacob despre care vorbeşte Theodoret şi care a devenit, după ce s-a hrănit vreme îndelungată cu rădăcini, episcop de Nisibe, în Mesopotamia (actualul Nezib, la 200 km nord-vest de Mossul). Când se ştie care erau responsabilităţile episcopilor în Roma creştină, atât pe plan civil, cât şi religios, când se mai ştie cât de divizată era pe atunci Mesopotamia de disputele teologice (în special cele asupra maniheismului şi marcionismului), te vezi obligat să admiţi că oameni de o inteligenţă, de o cultură şi de o probitate ieşite din comun au mers în patru labe, păscând ierburile pădurilor. Iar aceasta, ca şi în cazul stiliţilor, timp de secole, şi nu doar într-un colţ uitat de lume, bântuit de vreo psihoză, ci în tot Orientul Apropiat şi până în Etiopia[42].

O altă modalitate de asceză era „staza” (*stasis*, în greceşte), constând în a păstra timp de mai multe zile o imobilitate de statuie, stând în picioare sau în genunchi, sau în orice altă postură – uneori absurdă. Se ştie că staza e practicată şi de indieni. Singurul efort original al sfinţilor pustnici în acest domeniu este, o dată mai mult, rafinamentul torturii: unii staţionari căutau culmile bătute de furtuni sau lovite de trăsnet[43], alţii, mlaştinile infestate de ţânţari. Iacob, viitorul episcop de Nisibe, a practicat atât staza, cât şi păscutul.

Alţii purtau pe ei aparate complicate, destinate să împiedice orice încetare a durerii sau să interzică anumite gesturi. Sfântul Eusebiu, întemeietorul celebrei mănăstiri de la Teleda, din apropiere de Alep, avea în jurul gâtului un lanţ de fier, o centură de fier la brâu, iar aceste două instrumente erau prinse unul de altul printr-un lanţ prea scurt, care-l obliga pe ascet să rămână mereu aplecat. A murit cu acest aparat pe el, după ce-l suportase vreme de patruzeci de ani, „fără să mai fi văzut vreodată în viaţă nici

soarele, nici stelele” (Theodoret).

Nici aici nu putem să nu ne gândim la *Bhagavad-Gâta*. Când Arjuna (luptătorul care se întreabă asupra căilor de a dobândi înţelepciunea) îi cere lui Krishna să-i spună „după ce se cunoaşte cel care este neclintit în înţelepciune, care se află în *samādhi* (extaz)? Cum vorbeşte, cum se aşază şi cum merge cel cu mintea neclintită?”, „Preafericitul Zeu” îi răspunde (II, 55):

„Când se leapădă de toate dorinţele care-i vin în minte (*manas*), o, fiu al lui Pârtha, când se mulţumeşte în el însuşi cu el însuşi, atunci se spune că el este neclintit în înţelepciune”.

Cumplita maşină făcută pentru a ţine gâtul aplecat şi îndurată vreme de patruzeci de ani nu este oare îmbătătoarea şi luciferica „mulţumire de tine însuţi în tine însuţi”? Toţi aceşti asceţi par, într-adevăr, a fi vrut să împingă dominarea dorinţelor lor până la supraomenesc, dincolo de orice închipuire.

Când renunţi să mai mănânci, să mai bei, să te mai aperi de frig şi de căldură, să-ţi satisfaci impulsurile naturale, ce-ai mai putea face în plus, dacă vrei să mergi mai departe pe această cale, dacă nu să-ţi creezi dorinţe şi mai arzătoare decât foamea şi setea?

Numai durerea ştie să creeze astfel de dorinţe. Într-adevăr, oricine poate adeveri că nimic nu stinge mai sigur orice fel de poftă, oricât de intensă ar fi ea, decât o cumplită durere de dinţi. Atunci, singura dorinţă care mai subzistă este aceea ca tortura să înceteze. Prin durere, aşadar, se creează cele mai puternice dorinţe pe care le poate avea un om, acele dorinţe supraumane a căror dominare înalţă cu trufie Eul deasupra lumii muritoare. Iar când ştim că aceşti artişti ai durerii îşi petreceau viaţa meditând la suferinţele lui Iisus Hristos, nu ne mai putem îndoi de faptul că unii dintre ei au avut orgoliul de a suferi mai mult decât modelul lor. Ne vedem deci readuşi la aceeaşi întrebare pe care o punem mai sus: aceasta nu este o sfinţenie în sensul creştin al cuvântului; nu este nici

dereglare mentală; ce este atunci?

Răspunsul „Preafericitului Zeu" Krishna nu ne oferă nicio lumină în această privinţă, căci nu ştim ce este „mulţumirea în tine însuţi cu tine însuţi". Nimic din experienţa noastră nu ne poate oferi înţelegerea acestui lucru. Nu putem să comparăm cu nimic această misterioasă mulţumire. Nu înţelegem raţiunea de a fi a maşinăriei de produs suferinţă a lui Eusebiu de Teleda. Constatăm însă că ea există şi că trebuie, aşadar, ca totuşi ceva să o facă suportabilă.

De aici pornind, probabil, putem vedea cum autorii *Bhagavad-Gâtei* au căutat (şi au găsit) explicaţia dată de ei acestei fericiri necunoscute a oamenilor: anume că Divinul sălăşluieşte în noi, că el este propria noastră substanţă conştientă, dar calitatea divină se ascunde în spatele lumii dorinţelor:

„Sunt, o, Gudâkesha, Şinele care sălăşluieşte în inima tuturor creaturilor".

(*Bkagavad-Gâta*, X, 20).

„Fii cu mintea la mine, dăruit mie, sacrifică-mi mie, cinsteşte-mă pe mine; la mine vei veni, da, ţi-o făgăduiesc, mi-eşti drag.

Lepădând toate Legile44 (*dharma*), vino la mine, singur adăpost; de la toate păcatele eu te voi mântui; lasă întristarea!"

(XVIII, 64, 65, 66).

Comentariul lui Shi Aurobind045 la aceste maiestuoase versete ne face să simţim cât de departe sunt ele de gândirea creştină, în ciuda câtorva analogii verbale, dar şi, poate, cât de uşor este pentru ascetul creştin ca, iară să ştie, să o apuce pe calea misticii indiene, pe care n-o cunoaşte, cu condiţia să uite tot ceea ce este altceva decât efortul său de a-şi înfrâna dorinţele şi pasiunile, exaltându-şi astfel Sinele mai presus decât orice are legătură cu trupul, iar aceasta într-o măsură mai mare chiar decât adorarea Divinităţii transcendente:

„Cunoaşteţi-vă Eul", spune Shri Aurobindo, „aflaţi că

adevăratul vostru Eu este Dumnezeu şi e totuna cu Sinele tuturor. Aflaţi că sufletul vostru este o parte din Dumnezeu. Trăiţi întru ceea ce cunoaşteţi, trăiţi în Sine, trăiţi în suprema voastră natură spirituală, fiţi una cu Dumnezeu, fiţi precum Dumnezeu46, închinaţi toate faptele voastre ca jertfă47 Celui Suprem şi Unic

AQ ti

din voi, Celui Suprem şi Unic din lume…

Eu, Eu, Dumnezeu, Dumnezeu…

În termenii filosofiei occidentale, această concepţie a putut fi definită drept un „imanentism transcendental". Imanentism: realitatea ultimă este în noi, în stratul cel mai adânc, cel mai ascuns al Eului nostru; dar, în acelaşi timp, transcendental: acest cel mai adânc şi cel mai secret strat al Eului nostru se află la infinită distanţă dincolo de lumea materială, considerată drept o aparenţă, o iluzie49. După cum putem observa, nimic nu e mai opus concepţiei occidentale, care afirmă realitatea universului material şi individualitatea absolută a fiecărui Eu. În plus, din punctul de vedere occidental, concepţia hindusă este panteistă, deoarece orice dualitate e, pentru aceasta din urmă, iluzorie, iar sfera divină e unica realitate. Nici aici, nimic nu e mai străin de concepţia creştină, pentru care creaţia nu e Dumnezeu, după cum nici fiinţele înzestrate cu gândire nu sunt Dumnezeu.

Şi totuşi, acest sistem atât de diferit faţă de creştinism explică anumite fapte observabile în sânul acestuia din urmă – şi poate că în orice activitate mistică – printr-o ultimă deosebire încă şi mai importantă din punct de vedere al observării exterioare a fenomenelor respective, punct de vedere adoptat de noi în cercetarea de faţă: este vorba despre faptul că acest sistem nu comportă nimic care să semene cu ceea ce creştinii numesc *graţie divină sau har*.

Într-adevăr, teologia creştină ne învaţă că „Dumnezeu ne face sfinţi prin *bunăvoinţa şi îndrumarea sa*, adică prin harul pe care ni-l acordă. Acest cuvânt,

«har», desemnează un dar care ne este făcut gratuit de către El, din pură bunătate, iar nu datorită vreunui merit din partea noastră” 50 El este „un dar supranatural pe care ni-l dă Dumnezeu, datorită meritelor lui Iisus Hristos, pentru a ne ajuta să lucrăm la mântuirea noastră” 51. Calificându-l drept „supranatural”, teologia creştină înţelege prin aceasta că harul este de origine strict divină şi că omul, considerat în integritatea naturii sale, „nu are niciun drept în ceea ce priveşte haru152, care constituie o nouă ordine a lucrurilor”, diferită şi superioară celei naturale, „o ordine supranaturală”, şi că, în consecinţă, autentica stare mistică nu ar putea în niciun caz să se reducă la rezultatul vreunei făpturi şi la produsul unei asceze.

A deveni sfânt este un lucru care nu ţine seama numai de om, ci depinde, în primul rând, de – singură – libera voinţă a lui Dumnezeu53. Fără a intra în detaliile doctrinei, să reamintim că, pentru creştin, omul, „născut în păcat şi (de) căzut” 54 ca urmare a păcatului originar, nu se poate mântui decât prin „meritele” lui Iisus Hristos.

Pentru creştin, omul este deci liber să practice toate ascezele imaginabile, însă nu faptul acesta îl va face sfânt ori îl va pune în contact cu Divinitatea, ci doar harul, binevoirea divină. Or, tocmai binevoirea sau graţia divină îi este refuzată păcătosului: „Ea se pierde prin păcatul de moarte”. 55 Şi totuşi, observarea faptelor arată că, prin asceză, se ajunge în mod automat la ceva, la ceva care este perceput din punct de vedere subiectiv ca fiind o, fericire fără de margini”: asceţii tuturor religiilor ne-o dovedesc, iar ceea ce fac ei sub ochii noştri vine să depună mărturie în această privinţă.

Este aici o contradicţie care i-a tulburat mult pe misionarii creştini plecaţi în India cu intenţia de a-i „converti” pe „păgâni” şi care au găsit acolo extatici. Din această pricină, ei s-au străduit să dea extazului vedantic, *samādhi*, o interpretare naturalistă – aşadar, chiar aceea pe care o resping în cazul extazului creştin56:

„Menţinându-se timp îndelungat în zona intuiţiilor non-conceptualizate, el (*yoghinul*) are iluzia de a fi nu numai transcendent, ci şi consubstanţial Transcendentului într-un mod permanent şi indefectibil. Gimnastica la care s-a supus, combinată cu concentrarea spirituală, i-a înzestrat gândirea cu o reală putere de stăpânire de sine. El are impresia – şi, uneori, e vorba într-adevăr de o realitate, nu putem tăgădui – că străbate distanţe imense, că regăseşte trecutul, că anticipează viitorul său, în fine, că operează asupra lucrurilor şi oamenilor transformări miraculoase, despre care nu se mai poate şti dacă sunt produse prin exercitarea unor puteri naturale sau prin intervenţia unor energii ce depăşesc posibilităţile naturii. În rest, oricum ar fi, se înţelege cât de mult aceste puteri, în privinţa cărora cei mai înţelepţi dintre maeştrii hinduşi spun că ele nu sunt lipsite de primejdii şi că nu trebuie căutate pentru ele însele, întăresc iluzia că eşti omniprezent, omniscient, liber, şi că poţi crea orice după bunul tău plac”.

Am întâlnit deja (numai că adusă ca argument împotriva misticilor creştini) acest gen de explicaţie. Cât priveşte modul în care se poate ajunge la o asemenea stare, oricare ar fi ea, iată descrierea lui, făcută de Preafericitul Părinte Paul, descriere despre care am putea cel puţin spune că ne aminteşte de ceva:

„Asceţii din Indii au împins gustul pentru mortificare până la un fel de furie. Cine n-a citit57 cu stupefacţie despre faptele ieşite din comun ale acestor penitenţi58 care stau suspendaţi cu capul în jos sau întinşi pe nişte paturi cu ţepi ascuţiţi, sau care practică devoţiunea numită *panchigni*, a celor cinci focuri? Ei rămân în meditaţie zile de-a rândul, stând aproape goi sub un soare teribil şi între nişte focuri aprinse pe direcţia celor patru puncte cardinale, petrecând săptămâni în şir într-un post absolut sau chiar îngropaţi de vii vreme de o lună întreagă”. 59

Sau aceasta:

„Unii dintre ei (...) vor parcă să-şi atragă admiraţia

prin îmbrăcămintea mizerabilă sau ridicolă pe care o poartă, sau chiar prin nuditatea lor respingătoare. Anumite secte au adoptat nudismul ca regulă de viaţă. Adepţii lor călătoresc, chiar şi în tren, complet goi. Am constatat că în staţiile unde coborau, mulţimea, departe de a fi şocată, îi înconjura cu o veneraţie entuziastă”.

Sunt, aşadar, frapante analogiile exterioare dintre asceza vedantică (în forma ei cea mai excesivă) şi asceza creştină, aşa cum s-a manifestat aceasta în Asia Mică.

Preafericitul Părinte Paul vorbeşte, desigur, despre „iluzie”. Electrofiziologia ne permite astăzi să ştim că, dacă e vorba într-adevăr despre o iluzie, aceasta e de domeniul supranaturalului – inaccesibil observaţiei –, de vreme ce, în cazurile când apare şi poate fi studiată, yoghinul prezintă nişte stări speciale, ce nu pot fi fi explicate nici prin patologie, nici prin reducerea lor la alte stări cunoscute. E, poate o iluzie faptul că hindusul aflat în starea de *samādhi* se contopeşte cu Divinitatea, aşa cum crede el că se întâmplă atunci. Dar biografia demonstrează că, în acele momente, el nu se află într-una din stările obişnuite, normale, şi că este capabil atunci fie să-şi inhibe complet excitaţiile senzoriale, fie să stăpânească efectele principale ale acestor excitaţii. Aici nu mai e vorba de nicio iluzie.

Dacă yoghinul poate deci fără ajutor divin, să suporte *panchigni* şi cuiele pe care se întinde – dar ce spun eu, să suporte? să capete „iluzia” unei „fericiri fără margini” –, nu vedem cum am putea ocoli concluzia că există, sădită chiar în natura omului, aşa după cum afirmă *Bhagavad-Gâta*> o virtualitate necunoscută, izvor al unei experienţe a fericirii care depăşeşte orice închipuire şi care se obţine prin asceză.

Ştiu că se vor găsi creştini care vor explica acestea nu prin scuze naturale, ci prin acţiunea Diavolului.

Dintre toate relele Diavolului, cel mai rău este deplorabilul său liberalism: se lasă amestecat în orice, mai ales pentru a-i încuraja pe leneşi să nu gândească. Teologii, care îl frecventează destul, nu cad însă în această

capcană. Unul dintre ei60 ne recomandă să nu uităm niciodată, atunci când vorbim de miraculos, „că acesta comportă în mod obligatoriu *eliminarea explicaţiei naturale* (*sublinierea îi aparţine*). A vorbi despre un fenomen care are o explicaţie naturală, dar căruia i se admite caracterul miraculos deoarece o explicaţie supranaturală a aceluiaşi fapt poate fi socotită mai bună, este un pur *nonsens*".

Se va obiecta că aici lipseşte explicaţia naturală. Ea lipseşte, într-adevăr, în privinţa faptului de conştiinţă, a evenimentului observat: nu vedem cum am putea explica sentimentul de linişte, calmul ascetului care-şi dă piciorul ca hrană la viermi. Dar la fel se întâmplă cu toate fenomenele de conştiinţă, fie ele şi cele mai banale. Faptul ce trebuie explicat nu este acela care, oricum, la fel ca orice durere şi orice plăcere61, scapă prin însăşi natura lui observării făcute din afară, ci doar prezenţa ritmului *alfa* pe ansamblul creierului, în momentul în care simţurile ar trebui să transmită de fapt cele mai violente excitaţii şi să declanşeze reacţia de inhibiţie. Puţini biologi, cred, vor fi dispuşi să admită că acest ritm alfa este supranatural, diabolic sau divin. Dacă ar fi, atunci el nu s-ar mai învăţa precum cititul, gimnastica suedeză sau acordeonul.

Se va obiecta, de asemenea, că a admite acest gen de raţionament înseamnă să elimini dinainte orice posibilă înţelegere a supranaturalului prin mijlocirea naturalului, deoarece, dacă există ceva ce trebuie înţeles în acest mod, atunci acel lucru e, prin forţa împrejurărilor, ceva fizic precum o undă alfa, deci obiect de studiu destinat explicării.

Această obiecţie ne aduce în chiar miezul problemei. îl rugăm pe cititorul nostru să aibă bunăvoinţa să reziste tentaţiei de a reflecta asupra ei înainte de citirea ultimelor pagini ale acestei cărţi. Pentru moment, să nu reţinem decât faptele prezentate până aici, şi anume că neurofiziologia demonstrează existenţa unui fapt ascetic *sui generis*, asceza vedantică, aceea a unei stări de

extremă fericire naturală, aflată dincolo de asceză, iar asceza creştină, aşa cum a fost ea practicată în Egipt şi Siria, pe aceea a unei tendinţe a acestei stări de a depăşi orice limită.

Fericirea născută din durere

Să revenim asupra acestui ultim punct.

Dintre toate facultăţile sale, omul ştie că numai una singură nu are limite: aceea de a suferi. În privinţa durerii, se poate merge întotdeauna mai departe. Anumite dureri fizice naturale

(în cancerul de ficat, nevralgiile de trigemen etc.) sunt atât de atroce încât, pe vremuri, ele nu se soluţionau, de regulă, decât prin sinucidere.

Şi nu e vorba, în aceste exemple, decât de dureri fizice. În afară de faptul că poţi să suferi în acelaşi timp de un cancer de ficat şi de o nevralgie facială, e întotdeauna posibil să se adauge o altă durere durerii deja existente, deci chinuri morale suferinţelor trupului. Cel torturat poate fi imobilizat şi privat astfel de refugiul pe care i l-ar oferi moartea. Inima lui pe cale de a înceta să mai bată îi poate fi reanimată sau menţinută în funcţie cu ajutorul drogurilor sau altminteri. Formaţiunea reticulară care controlează starea de veghe poate fi stimulată în aşa fel încât pierderea cunoştinţei să fie împiedicată. Dar să trecem peste acestea: n-avem nevoie de nicio demonstraţie ca să aflăm că puterea de a suferi este singura poartă a subiectivităţii noastre care dă spre un fel de infinit. În aceasta stă misterul omului şi al oricărei fiinţe conştiente din această lume: natura, care a măsurat totul în noi, n-a prevăzut decât o excepţie – aceea a durerii.

Printre numeroşii autori pe care nu i-am consultat, există cu siguranţă unii care au meditat asupra ideii de infern în teologia mistică creştină a Orientului antic şi asupra raporturilor ei cu modalităţile de atingere a sfinţeniei, modalităţi imaginate de asceţii din acea regiune şi acea epocă. Se pare că, descoperind în adâncul fiinţei umane întunecatul abis al infinitei dureri, aceşti asceţi au

fost cuprinşi de nemăsuratul orgoliu al singurei depăşiri nelimitate de care natura noastră omenească e capabilă, la fel precum alpinistul Mallory, după ce a văzut Himalaya, s-a dus să moară pe culmile ei.

E uşor ca, aşezat în fotoliu, să-ţi imaginezi dureri din ce în ce mai cumplite şi nebuni ai infinitului traversându-le treaptă cu treaptă pentru a-şi depăşi mult prea îngustele limite. Există, cu siguranţă, o logică în aşa ceva. Dar durerea este durere.

Dacă omul este cu adevărat capabil să aleagă acest infinit şi să meargă pe această cale de bunăvoie, pe durata întregii sale vieţi, cu o mereu aceeaşi nesăbuită voinţă ca la început, ce suntem noi atunci? Nu trebuie să mai gândim aici cu mintea, ci cu inima, şi să încercăm să vedem cu toată sinceritatea dacă, cunoscând natura umană aşa cum o cunoaştem prin intermediul propriei persoane, îl putem crede pe un om capabil să aleagă la modul cel mai senin cu putinţă suferinţa, să o înteţească fără încetare, în fiecare secundă a întregii sale vieţi, adăugând neostoit chin peste chin şi nerenunţând niciun moment să urmeze această cale presărată cu tot ceea ce ne înfricoşează, când e îndeajuns doar o singură clipă ca să cobori de pe stâlp sau să-ţi desfaci fierul care te încorsetează.

În ceea ce mă priveşte, cred că e mai verosimil să admitem chiar ceea ce ne spun aceşti improbabili oameni, şi anume că durerea nu este decât un mijloc, o cale de a atinge fericirea care, fără a suprima suferinţa, o face într-un anume fel, misterios, suportabilă şi chiar delicioasă. Iar aceasta e cu atât mai mult de admis cu cât penitenţii din Asia Mică nu ştiau nimic despre yoghinii din India62, precum şi pentru faptul că ei invocă în sprijinul comportamentului lor raţiuni diferite de ale celorlalţi. Pentru yoghini, explicaţia este una strict naturalistă: stingând în noi focul simţurilor şi al pasiunilor, dualitatea e înlăturată, şi atunci infinitul care se află în noi ni se revelează.

Pentru stâlpnici sau pentru „erbivori”, Iisus Hristos este cel căruia i se face milă de penitent şi îi vine în ajutor, alinându-l, mântuindu-l. Cred că acela care observă lucrurile din exterior poate şi chiar trebuie să admită, într-o anume măsură, interpretarea indiană, vreau să spun cea naturalistă, şi anume în măsura în care ea nu implică nicio ipoteză care, prin natura ei, să fie incontrolabilă. Că noi am fi infinitul e un lucru ce nu poate fi verificat. Însă că natura umană ar fi constituită de fapt în aşa fel încât durerea înfruntată de bunăvoie s-ar putea uneori transforma într-un adevărat deliciu, iată ceea ce par să demonstreze atât yoghinii, cât şi stâlpnicii. Această ipoteză nu exclude în niciun fel lumea harului, eventuala intervenţie a lui Dumnezeu. În schimb, ea este necesară, dacă nu mă înşel, pentru a fi dată o explicaţie existenţei acelor asceţi pe care nicio religie nu-i poate socoti ca mântuiţi şi transfiguraţi de divinitate – de genul celor doi stâlpnici care se făceau unul pe altul „albie de porci” sau de felul multor altora ca ei.

Voi admite deci, pentru început, că simplul joc al naturii poate face ca asceza să dea roade în afara oricărei intervenţii supranaturale, fără însă ca posibilitatea unei astfel de intervenţii să fie prejudiciată în vreun fel. La fel cum miile de „adoraţiuni”, de prosternări pe care le făcea Sfântul Simeon pe stâlpul său constituiau *întâi de toate* o gimnastică şi aveau *înainte de toate* efectele unei gimnastici – oricare i-ar fi putut fi eventualele consecinţe de ordin supranatural –, tot aşa înfruntarea sistematică şi progresivă a durerii produce un anumit efect asupra trupului, sistemului nervos şi personalităţii ascetului – lăsând deoparte toate celelalte efecte sau semnificaţii de ordin religios.

Când Theodoret constată că Simeon putea, aplecându-se, să ajungă cu bărbia până la picioare, datorită faptului că era extrem de slab, el nu înţelege prin aceasta, din câte îmi dau seama, că ne prezintă un miracol, o intervenţie divină. Ca dovadă, el explică slăbirea

sfântului prin faptul că acesta din urmă nu mânca decât o dată pe săptămână. E vorba, aici, de o evidentă consecinţă şi nu e niciun mister în asta. În transmutarea durerii în fericire avem de-a face cu un mister aparent, fiindcă, pentru experienţa noastră obişnuită, fericirea este contrariul durerii. Dar, înainte de toate, presupunând că durerea deliberat înfruntată, pentru ea însăşi, se transformă în fericire, nimic din experienţa noastră obişnuită nu ne-ar putea face să simţim aşa ceva, deoarece reflexul universal al oricărei fiinţe vii faţă de durere este fuga. Nu putem, aşadar, să invocăm o inexistentă experienţă obişnuită ca dovadă a faptului că durerea nu poate da naştere contrariului ei. În plus, dacă acest contrariu există, cine ne-ar putea-o spune, dacă nu înşişi aceia care au această experienţă prin care noi nu trecem niciodată? Or, aceşti oameni sunt asceţi, şi tocmai acesta este lucrul pe care ei ni-l spun în cadrul tuturor religiilor, de la un capăt la altul al lumii, propunându-ne, pentru un fapt identic, douăzeci de explicaţii diferite.

Să admitem totuşi că se înşală cu toţii. Ne rămâne atunci să explicăm comportamentul lor, întru totul observabil şi care contrazice de o manieră atât de radicală şi uimitoare experienţa noastră obişnuită. Numai că, după ce vom fi terminat de discutat, de contestat şi de emis ipoteze, tot va mai trebui să explicăm de ce chipul tinerei bonzese vietnameze îşi păstrează, în timp ce e devotat de flăcări, o expresie de suverană seninătate, şi cum de e posibil ca sfântul ţintuit ca de un stâlp al infamiei în maşinăria care-i ţine zi şi noapte îndoit trupul anchilozat să o îndure vreme de o jumătate de veac, când i-ar fi de ajuns doar o simplă răsucire a cheii ca să scape de ea.

Anumite apropieri ne vin atunci în minte, cum ar fi asemănarea cu acea tulburare senzorială pe ere fiziologii anglo-saxoni o denumesc *anosognosia63* şi pe care E.A. Weinstein, de la Mont Sinai Hospital din New York, o descrie în termenii următori: „(în această stare), pacientul neagă că ar fi paralizat sau orb (...). Dacă e hemiplegie, va

spune că membrele afectate de boală nu-i aparţin (...). Negarea (*durerii, a bolii* etc.) se va exprima prin ironie, umor, bufonerie (...). Aceste comportamente au fost explicate ca fiind nişte tulburări ale schemei corporale sau ca o insensibilitate, sau ca inconştienţă afectând o anumită parte a trupului (...). Pacienţii sunt de obicei blânzi, liniştiţi şi indiferenţi faţă de ceea ce, în mod normal, ar trebui să-i alarmeze. Unii dintre ei sunt euforici sau paranoizi, alţii se închid în sine. Îşi pierd noţiunea spaţiului şi a timpului (...). Un alt simptom obişnuit este duplicarea sau paramnezia duplicativă (*pacientul crede că se află în acelaşi timp aici şi în altă parte*) *6** (...). De pildă, un pacient care urma să sufere o craniotomie din cauza unei rupturi de anevrism pretindea că operaţia avusese deja loc".

Toate aceste stări implică o dramatică amputare a personalităţii. Comportamentul este atât de perturbat, încât bolnavul nu poate supravieţui prin propriile puteri. El e incapabl să gândească la modul obiectiv. Nu constatăm nimic din toate acestea la asceţi şi la yoghini, ci dimpotrivă. Deşi nu toţi au fost spirite creatoare (cei care făceau parte din această categorie erau indivizi de toate nivelurile intelectuale), Sfinţii Părinţi ce s-au canonit în pustie au lăsat în urma lor o enormă literatură, pe care cititorul vremurilor moderne o poate încă studia citind faimoasa *Patrologie greacă*, lucrare de compilaţie a abatelui Jacques-Paul Migne65, şi textele siriace şi copte, dintre cele care sunt publicate66. Mulţi dintre ei au avut o viaţă aventuroasă, zbuciumată, plină de lupte şi controverse. Să nu uităm că lumea în care trăiau era impregnată, de secole, de cele trei mari civilizaţii ale Istoriei: cea greacă, cea indiană şi cea romană – Platon, Profeţii, Cicero – şi că, la începuturi cel puţin, ei au fost contemporanii unei extrem de profunde şi de subtile culturi păgâne, ce reprezenta efortul ultim al unei lumi aflate în schimbare şi coexistând cu creştinismul răsăritean.

Durerea domesticită de către aceşti oameni era, deci,

chiar durerea reală şi vie, cea pe care o putem oricând cunoaşte, băgându-ne mâna în foc sau gândindu-ne la posibilele încercări de ordin moral, aceea pe care natura a conceput-o ca pe un irezistibil mecanism declanşator al fugii dinaintea a tot ce ne pune fiinţa în pericol. Ascetul este cea dintâi fiinţă vie care a avut faţă de durere aceeaşi atitudine precum a strămoşilor noştri faţă de foc, în momentul în care au învăţat să-l stăpânească. Toate animalele fug de foc. Până la pitecantrop, acum un milion şi jumătate de ani, apariţia flăcării declanşa reflexul universal al fugii. Acum, antropologia consideră adesea ca dată a veritabilei naşteri a omului acel moment solemn când, pentru prima oară, o fiinţă înzestrată cu conştiinţă a îndrăznit să privească în faţă străvechiul inamic şi să-l cerceteze cu calm, pentru a face din el principalul instrument al supremaţiei sale. Din momentul în care omul a îndrăznit să ia în mână un lemn aprins pentru a-l privi cum arde şi ca să-şi ameninţe cu el duşmanii, el s-a separat de lumea animală. Totuşi, focul nu ardea mai puţin ca înainte. Dar nu îl mai ardea pe om.

Şi încă mai trebuie să corectăm, cred, această metaforă care, altminteri, ar lăsa să se înţeleagă că ascetul nu mai simte durerea. O resimte la fel ca noi toţi. Fiinţa sa transformată e însă aceea care nu mai acordă acestui sentiment importanţa pe care o are el pentru noi, fiindcă s-a deplasat centrul ei vital şi fiindcă ea poate privi de departe ceea ce pe noi ne orbeşte. Tot astfel, luptătorul care izbeşte cu pumnul tratează ca insignifiante loviturile pe care le primeşte, deşi le resimte foarte bine. Însă ardoarea lui e mai puternică decât oricare altă senzaţie. Prin durere, ascetul ajunge la o lume atât de uimitoare (după cum afirmă el), atât de superioară celei în care durerea domină viaţa omului obişnuit, încât ea însăşi îşi află locul în el fără a-i provoca nici cea mai mică tulburare.

Analogiile care ne permit, poate, să înţelegem întrucâtva această deplasare a centrului vital al fiinţei sunt mai puţin de neconceput decât s-ar crede. Să ne gândim,

de pildă, la alpinistul care escaladează în plină iarnă versantul nordic al unui munte. E cert că toate senzaţiile pe care le încearcă el atunci sunt, fără excepţie, senzaţii de durere: îi este frig, doarme prost, este epuizat, mâncarea-i rece ca gheaţa, faţa îi este pe jumătate îngheţată. Cu toate acestea, el se află acolo în virtutea unei alegeri făcute de bunăvoie şi continuă să urce, deşi e în orice clipă liber să renunţe şi să se întoarcă. Nu şi-ar schimba însă locul pentru nimic în lume.

Sau să ni-l imaginăm pe boxerul care se înfruntă, în sfârşit, cu acel adversar pe care a visat să-l înfrunte încă de la începutul carierei sale. În mod obiectiv, şi chiar dacă el iese învingător, ce observăm? Lovituri, un chip tumefiat, un trup plin de sudoare, o respiraţie gâfâită.

Eu însumi, care scriu această carte, dacă pun la socoteală doar senzaţiile pe care le resimt, cu siguranţă atunci că aş da dovadă de mai multă înţelepciune dacă aş lăsa deoparte pixul meu *Bic* şi aş ieşi afară, în frumoasa zăpadă a iernii, ca să mă joc cu copiii mei. De câte ori nu m-au întrebat ei de ce stau aşa, nefăcând altceva decât lucruri plictisitoare (cum îşi închipuie ei), în loc să merg să mă plimb cu ei pe munte? însă nici eu nu mi-aş schimba locul cu niciun altul.

Şi, în sfârşit, să ne amintim că există acest har despre care ne vorbesc creştinii, acest dar gratuit al lui Dumnezeu, care, ne spun tot ei, adaugă, astfel, ceva naturii, pentru a o face să se înalţe deasupra ei înseşi. Există oare harul? Este el o iluzie? „Fără de mine, spune Iisus, nu puteţi face nimic” 67, sau şi mai explicit încă: „Nimeni nu poate să vină la mine, dacă nu-l va trage Tatăl, care m-a trimis (sau dacă nu i-a fost dat har de Tatăl meu)”. 68

„Să vină la mine” – aceasta se poate înţelege întâi de toate în sensul „tainei supreme” despre care ni se vorbeşte în *Bhagavad-Gâta*. Dar Dumnezeul creştinilor nu se aseamănă cu niciun alt Dumnezeu. El este o persoană divină, adică veşnic preafericită, şi, în acelaşi timp,

întrupată, adică umană, supusă durerilor, incertitudinilor şi slăbiciunilor noastre. Creştinul care se gândeşte la Dumnezeu său nu cugetă mai întâi la sublimele esenţe pe care vedantinul le numeşte *Brahman*, „Fiinţa necondiţionată, Existenţa pură, Substratul universal, Totalitatea”, sau *ātman*, „Şinele care există în fiecare fiinţă”, sau *Qaitanya*, „Fiinţa absolută” 69. Cel la care se gândeşte el (să ne amintim de Pascal) nu are nimic comun cu „Dumnezeul filosofilor şi al cărturarilor”: Dumnezeul său a cunoscut moartea şi disperarea („Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, de ce m-ai părăsit?”), teama („Părinte al meu, de este cu putinţă, treacă de la mine paharul acesta!”), slăbiciunea, sărăcia, toate mizeriile unei lumi pe care vedantinul o respinge ca fiind doar o iluzie (*māyā*), dar în care El, a doua persoană a unei Trinităţi divine, a crezut de cuviinţă să se întrupeze, să sufere şi să moară.

Nimeni nu poate „să vină la El”, adică să-l iubească, dacă e lipsit de har. Iubirea divină, iubirea lui Dumnezeu, aşa cum o înţeleg creştinii, nu este deci nicidecum un sentiment în sensul obişnuit al termenului. Este o stare, iar această stare nu poate fi atinsă prin niciun artificiu sau mijloc aflat la îndemâna omului.

Tot ceea ce putem spune în privinţa ei este că, datorită anumitor fapte sau sentimente ale noastre, definite ca rele şi pe care creştinul le numeşte păcate, ea ne este retrasă. Iubirea lui Dumnezeu faţă de noi poate fi prezentă şi fără ca noi să ne dăm seama de aceasta. Ea poate fi prezentă chiar şi atunci când suntem pradă unei imense nefericiri. Ea poate coexista cu sentimentul de singurătate morală, cu dezastrul, cu nenorocirea.

„Trebuie ştiut – spune Simone Weil – că iubirea este o orientare, şi nu o stare sufletească. Dacă ignorăm acest lucru, atunci ne cuprinde disperarea la cea dintâi lovitură a sorţii”. Şi încă: „Ceea ce e teribil este faptul că, dacă în aceste tenebre în care nu e nimic de iubit, sufletul încetează să mai iubească, atunci absenţa lui Dumnezeu devine definitivă. Trebuie ca sufletul să continue să

iubească în gol sau, cel puţin, să vrea să iubească, fie şi doar cu o infinitezimală parte din el”. 70

Sfinţii Pustnici formează deci o punte între o anumită familie de mistici, al căror ideal este o stare la care se ajunge, ca să spunem aşa, în mod automat, dacă e urmată de o anumită disciplină – aceea a ascezei – şi o altă familie de mistici, care nu consideră asceza decât ca pe o etapă preliminară, ca pe o condiţie necesară, dar nu suficientă. Asia Mică, unde s-a dezvoltat această formă mistică, face, din acest punct de vedere, tranziţia între Orient, unde mistica e descrisă ca naturală, şi Occident, unde ea e considerată ca fiind supranaturală. India consfinţeşte atotputernicia spirituală a libertăţii umane: „Nu ţine decât de tine să fii Dumnezeu, căci eşti deja”, îi spune Krishna lui Varjuna. Creştinismul suprapune libertăţii omului libertatea lui Dumnezeu: „Fără Mine nu puteţi nimic”.

Rămâne să vedem dacă definiţiile atât de diferite pe care aceste două tipuri de mistică le dau în privinţa lor înseşi sunt de aşa natură încât cel care le priveşte din exterior să le poată recunoaşte şi să le distingă una de alta.

Dacă desăvârşirea misticului creştin nu se petrece în mod automat, dacă ea nu depinde doar de asceză, ar trebui să găsim asceţi foarte mari, dar în cazul cărora fenomenele mistice să lipsească, după cum, poate, şi invers, aşadar, ceva corespunzând cu ceea ce creştinii numesc libertatea lui Dumnezeu – fenomene mistice manifestate în absenţa totală a oricărei asceze. Căci (ca să folosim limbajul în care se exprimă creştinul), Dumnezeu e liber „să facă să vină la El” pe oricine doreşte El. Cum această libertate a lui Dumnezeu nu schimbă cu nimic îndatoririle pe care le au oamenii, ar trebui, prin urmare, să găsim sfinţi foarte mari care au pus în practică în mod eroic virtuţile creştine, dar la care nu s-a manifestat niciuna dintre caracteristicile mistice recunoscute ca atare, precum şi, pe de altă parte, să găsim personalităţi de un misticism impresionant, în ciuda faptului că virtuţile lor vor fi fost mai curând

îndoielnice.

Că există în creştinism sfinţi remarcabili, care au atins sfinţenia doar prin virtuţile lor, e un lucru bine cunoscut. Cel mai mare dintre ei este, fără îndoială, Sfântul Vincent de Paul, din a cărui biografie lipsesc cu desăvârşire atât extazele, cât şi miracolele. „Se ştie despre el doar că rămânea mai multe ore de-a rândul complet nemişcat, cu ochii aţintiţi spre crucifix”. 71 Cele două viziuni care-i sunt atribuite ţin de parapsihologia cea mai obişnuită, dacă putem zice astfel 72: statisticile parapsihologilor ne spun că o mare parte dintre oamenii obişnuiţi au asemenea experienţe73.

Mai este, de asemenea, invocat şi Sfântul Jean-Baptiste de La Salle, fondatorul confreriei Şcolilor creştine, acel înţelept care le-a interzis călugărilor săi cunoaşterea limbii latine (1651 – 1719), şi în privinţa căruia tot ce s-a putut considera miraculos a fost faptul că atenţia lui nu era niciodată distrasă de nimic în timpul liturghiei şi al slujbelor religioase. Pe de altă parte, credem că Sfântul François de Sales, altă eminentă personalitate religioasă a secolului al XVII-lea, autorul celebrei *Introduceri în viaţa cucernică* şi al unui *Tratat* despre *iubirea lui Dumnezeu*, ştie despre ce vorbeşte atunci când scrie: „Există mai mulţi sfinţi74 care, deşi n-au avut niciodată vreun extaz sau vreo stare de răpire prin contemplaţie, se află acum în ceruri”.

Chestiunea de a şti cine a ajuns în cer şi cine nu nefiind de competenţa noastră, trebuie ca, în această privinţă, să-l credem pe cuvânt pe sfânt. Dar putem, de asemenea, să traducem într-un mod mai banal ceea ce ne spune el, presupunând că, de vreme ce afirmă că există atâţia oameni în cer, unde noi nu-i putem vedea la fel de limpede ca şi el, aceasta înseamnă că el, ca duhovnic, sfătuitor şi prelat, a văzut mulţi sfinţi (în sensul creştin al cuvântului) care nu cunoşteau experienţa mistică ultimă.

Poate că ni se vor invoca, drept obiecţie, cele trei miracole necesare cerute în cadrul procesului de

canonizare; pentru că nicio cauză de canonizare nu este acceptată în lipsa a cel puţin trei miracole atestate în toată regula, rezultă că fiecare sfânt a făcut vreun miracol ce a putut fi observat.

E adevărat. Însă, pe de altă parte, după cum vom vedea, nu trebuie să confundăm miracolul cu mistica. În plus, miracolele considerate ca fiind cele mai bune dovezi de către tribunalul însărcinat să recunoască sfinţenia cuiva sunt acelea care se produc după moartea celui în cauză, „prin mijlocirea lui”, conform expresiei bisericeşti. E vorba despre miracolele ce se produc la mormântul său ori atunci când îi sunt adresate rugăminţi sau îi sunt venerate moaştele. În optica tribunalului, aceste miracole dovedesc faptul că defunctul ar putea „mijloci”, interveni în favoarea cuiva pe lângă Dumnezeu, adevăratul şi unicul autor al tuturor miracolelor (ca şi Diavolul, totuşi), aşadar, ele dovedesc că respectivul se află în cer. Sfântul Vincent de Paul, Sfântul Jean-Baptiste de la Salle, Sfântul Berchmans, Sfânta Tereza de Lisieux şi atâţia alţii care, vii fiind, n-au arătat nimic decât o viaţă eroică şi exemplară, nu încetează, se zice, de când au murit, să facă asemenea miracole. Dar aceasta este o altă problemă. Să ne limităm a constata aici că prin cea mai susţinută asceză creştină se poate ajunge doar la sfinţenie, în afara oricărei experienţe mistice foarte avansate.

Ni se va mai obiecta că, în acest caz, nu e vorba de asceză aşa cum a fost ea înţeleasă până aici şi prin care, după *Bhagavad-Gâta*, se ajunge *în mod automat* la identificarea cu Divinitatea. Faptul de a fi creştin să abolească oare această regulă? De ce Sfântul Vincent de Paul n-ar fi obţinut acelaşi rezultat ca orice ascet vedantin, dacă ar fi practicat şi el o disciplină la fel de riguroasă ca acesta?

Văd, la acestea, două răspunsuri posibile. Cel dintâi este de ordin istoric: ajunge să-l citeşti pe biograful Sfântului Vincent de Paul, episcopul Abelly70, ca să te convingi că asceza lui a fost la fel de severă ca oricare alta,

deşi discretă şi plină de bun-simţ, lipsită de ferocităţile spectaculoase ale Sfinţilor Pustnici şi ale yoghinilor: *l honnête homme*, în acel secol al XVII-lea, posedă nişte maniere mai puţin teatrale de a se mortifica, cum se spunea pe atunci, însă o face extrem de bine7G. în speţă, Sfântul Vincent de Paul deţinea o artă de a nu dormi la fel de bună întru exersarea răbdării şi a voinţei ca oricare altă practică ascetică.

Vom găsi aceeaşi supraomenească austeritate la toţi sfinţii lipsiţi de fenomene mistice observabile, inclusiv la cei mai rafinaţi, ca în cazul, de pildă, al preabunului François de Sales.

Dar, dacă aşa stau lucrurile, de ce nu au cunoscut ei ceea ce vedantinul numeşte *samādhi*, termen care la noi este tradus prin extaz? Aici intervine cel de-al doilea răspuns: au cunoscut foarte bine această stare, după cum arată Poulain, referindu-se chiar la sfinţii pe care i-am pomenit mai înainte77. Dar există *samādhi* şi *samādhi*, iar cuvântul „extaz" desemnează multe lucruri.

În ceea ce-i priveşte pe înţelepţii indieni, aceştia fac distincţia între *savikalpa-samâdhi*, „stare în care mai subzistă încă un oarecare sentiment al dualităţii", şi *nirvikalpa-samâdhi*, „în care dispare orice noţiune de subiect şi obiect". Când comparăm respectivele descrieri făcute acestor stări cu cele ale stărilor mistice creştine, constatăm, cum am spus ceva mai sus, că ele trebuie asemuite cu diversele grade, mai mult sau mai puţin profunde, ale rugăciunii simplităţii inimii.

Absenţa totală a distragerii atenţiei, care e pomenită, de exemplu, în cazul Sfântului Jean-Baptiste de la Salle, ar fi definită de vedantin ca o „dispariţie totală a dualităţii subiect-obiect", ca, aşadar, *nirvikalpa-samâdhi*.

Dar, dacă aşa este, atunci nu dintr-o neînţelegere a putut fi tradus *samādhi* prin *extaz*. Extazul cel recunoscut de creştin ca fiind realmente mistic ar fi, aşadar, ceva cu totul diferit şi el n-ar începe decât dincol078 de starea *nirvikalpa-samâdhi*. Acest dincolo ar fi cel pe care misticii

creştini îl atribuie unei intervenţii divine personale, unei acţiuni supranaturale a harului. Misticul creştin ar trebui mai întâi să traverseze toate etapele implicate de practicarea misticii naturale, dacă nu cumva, fie printr-o eventuală acţiune divină (harul), fie printr-un proces al misticii naturale rămas până acum necunoscut, există vreun drum mai scurt, o cale regală care să ducă la ceea ce creştinii numesc extaz sau unire mistică.

Această traversare a tuturor etapelor misticii naturale cuprinde, de altfel, în mod inevitabil, experienţe foarte variate. Când Jeanne de Chantal le recomandă călugăriţelor sale „să-şi oprească pur şi simplu spiritul în Dumnezeu”, „să adere la voia Lui printr-o totală supunere” şi „să aştepte astfel ceea ce, în marea Lui bunătate, va binevoi El să le dăruiască” 79, ea se adresează unor femei ce duc o viaţă austeră, fireşte, însă o viaţă aşezată, bazată pe nişte reguli bine stabilite şi lipsită de orice formă mai violentă de manifestare, o viaţă împărţită între liniştitele munci din mănăstire, slujbe religioase, rugăciuni şi cântări. Să ajungi la rugăciunea interioară de simplitate în liniştea unei capele, când trupul tău îngenuncheat sau aşezat nu-ţi solicită deloc atenţia şi când te învăluie o penumbră propice meditaţiei, este un exerciţiu cu mult mai puţin anevoios decât urcuşul spre divin între cele cinci focuri dogoritoare ale practicii indiene numite *panchigni* sau decât atunci când piciorul tău lovit de cangrenă e devorat de viermi, sau când îngheţi de frig, stând în bătaia viscolului, sus, în vârful unei coloane.

E de înţeles, aşadar, că abolirea dualităţii are mai multe sau mai puţine şanse să se producă, în măsura în care modul de viaţă cel după trup este mai mult sau mai puţin redus la tăcere.

Dimensiunile până la care poate ajunge mistica naturală variază deci în funcţie de severitatea ascezei. Cu cât asceza e mai profundă, cu atât unitatea sufletului şi independenţa lui se afirmă mai cu tărie. A nu avea atenţia distrasă de nimic atunci când nimic nu te distrage este,

evident, mai uşor decât atunci când eşti supus la tot felul de încercări şi suferinţe80. De aceea, mortificările şi încercările sunt indispensabile pentru progresarea sufletului: regăsim aici, pe o altă cale a reflecţiei, geneza demersului ascetic. Între blânda „încredinţare” în mâinile lui Dumnezeu a călugăriţei ce urmează sfaturile Sfintei Jeanne de Chantal şi impasibilitatea bonzesei vietnameze care se lasă pradă focului se întinde întreg spaţiul lăuntric promis de Krishna discipolului său. Aceste două suflete se află într-o stare identică, dar care e mai mult sau mai puţin precară. Bâzâitul unei muşte îi va distrage atenţia celei dintâi. Cea de-a doua se află complet retrasă în afara lumii exterioare, care nu o mai poate atinge. Însă teologia mistică creştină afirmă că libera iubire a lui Dumnezeu poate exploda atât în cazul uneia, cât şi al celeilalte, şi că atunci un spaţiu complet diferit se deschide deodată într-o dimensiune nouă, care nu datorează nimic naturii. Teologia mistică creştină mai afirmă, de asemenea, că această dragoste a lui Dumnezeu faţă de om poate fi insesizabilă, chiar şi aceluia care e obiectul ei şi care atinge, atunci, cele mai înalte grade de sfinţenie, la fel ca şi extaticul, fără ca totuşi să se petreacă în el ceva care ar putea fi perceput din punctul de vedere al subiectului.

Să rezumăm particularităţile misticii creştine, aşa cum se înfăţişează ea însăşi:

9 9 9

— Toate stările mistice, în creştinism, sunt, dacă putem spune astfel, supranaturale prin natura lor: ele sunt exclusiv rezultatul libertăţii lui Dumnezeu şi nu pot fi atinse, nici meritate de om doar prin efortul personal;

— Ele necesită starea de graţie sau harul, adică absenţa păcatului şi, prin urmare, respectarea virtuţilor, deci o anumită asceză;

— Dar libertatea divină poate provoca aceste stări mistice la orice nivel al ascezei doreşte sau, la fel de bine, poate să nu le provoace deloc;

— Nu există, aşadar, nicio corelaţie între gradele de

sfinţenie şi fenomenele mistice: cel mai mare dintre sfinţi poate să nu cunoască niciodată astfel de stări, şi totuşi lucrul acesta nu înseamnă că el ar fi mai puţin iubit de Dumnezeu; invers, putem întâlni mari mistici a căror credinţă eroică nu e vizibilă decât pentru Dumnezeu, nu poate fi văzută decât de Dumnezeu81.

Cum anume se manifestă concret aceste particularităţi vom vedea în cele ce urmează.

Capitolul IV

Maria-Magdalena de Pazzi sau nebunia dragostei

Noi, occidentalii, nu mai ştim, azi, dacă durerea este o poartă spre dincolo de uman sau spre non-uman; avem, poate, o scuză: aceea că durerea a încetat, precum muştele şi marile epidemii, să mai facă parte din viaţa noastră cotidiană.

Nu pentru că ar fi dispărut. Dar nu mai este acceptată. Durerea fizică este neutralizată prin analgezice. Cea morală este conjurată prin miile de artificii ale civilizaţiei. Am uitat timpurile în care cei mai mulţi dintre copii mureau şi când doar câţiva adulţi ajungeau la bătrâneţe, fiind rare excepţii ale unui joc al hazardului de la care veneau, în mod obişnuit, moartea violentă, foametea şi boala.

Cele mai multe din marile epoci creatoare au fost marcate de acest joc al hazardului. Aşa a fost şi Renaşterea italiană. Propunându-mi să povestesc aici viaţa Mariei-Magdalena de Pazzi, am făcut câteva cercetări în privinţa familiei ei. Era una din acele puternice şi complexe familii florentine, în care găseai şefi de clan (Pazzi erau ghibelini), arhiepiscopi, precum umanistul Cosimo Pazzi, traducător al lui Maxim din Tyr, poeţi, precum fratele său, Alessandro, dar şi ucigaşi, precum bancherul Jacopo Pazzi şi vărul lui, arhiepiscopul Salviati, care l-au asasinat pe Giuliano de Medici cu lovituri de pumnal, în timpul slujbei, la

26 aprilie 1487, în biserica Santa Reparata. Viaţa aventuroasă a acestor bărbaţi şi femei era, încă de la

naştere, sortită unor experienţe ieşite din comun. Şi cum atunci se credea în realitatea lumii invizibile, totul dobândea, în mod firesc, un sens spiritual, inclusiv suferinţa şi moartea. Nimic deci mai natural ca, printre aventurieri, artişti, gânditori, să găsim şi sfinţi, şi mistici.

Maria-Magdalena de Pazzi s-a născut în Florenţa, în 1565, optzeci şi doi de ani după asasinarea lui Giuliano de Medici şi spânzurarea lui Salviati şi a lui Jacopo Pazzi, la o fereastră de la Palatul Senioriei1. Părinţii ei, oameni foarte credincioşi, au crescut-o într-o atmosferă de fervoare, ale cărei efecte se vor resimţi şi după două generaţii: unul din fraţii viitoarei sfinte, Geri, a avut patru fete, toate carmelite. Numele ei de botez era Ecaterina, în onoarea celei mai mari mistice italiene, Sfânta Ecaterina din Sienna2.

Viaţa Mariei-Magdalena este foarte bine cunoscută, datorită unui fericit concurs de împrejurări: celebritatea familiei sale, un mediu de o foarte înaltă cultură, un întreg oraş (şi ce oraş!) pentru a depune mărturie, rivalităţile politice dintre familii făcând imposibilă sau neverosimilă pioasa conspiraţie a laudelor, rapiditatea primilor istoriografi, care şi-au publicat scrierile sub ochii martorilor. Maria-Magdalena a murit în 1607, Prima ei biografie apare în 16093. Este reeditată la Florenţa, în 1611, 1629, 1639.

Puccini este martorul cel mai apropiat de faptele pe care le relatează: el este confesorul mănăstirii. El nu este însă singurul biograf contemporan cu ea. Cel puţin patru biografii sunt publicate înainte de 1630, dintre care una în franceză4 şi una în spaniolă (să nu uităm că spaniolii se găseau atunci la Neapole). În 1630, Maria-Magdalena de Pazzi n-ar fi avut decât şaizeci şi patru de ani: nenumăraţi martori ai existenţei ei trăiau încă la acea dată. Deşi toate aceste izvoare sunt diferite, ele concordă atunci când se referă la aceleaşi fapte.

Începând din secolul al XVII-lea, numeroşi istorici au studiat viaţa sfintei. Ultima lucrare franceză este, din câte

ştim, aceea a lui Vaussard?. Cea mai aprofundată analiză istoriografi că pare a fi cea a englezului Dingwall, autorul unui foarte curios şi critic studiu despre procedeele de asceză ale sfintei. Fenomenele ieşite din comun au fost studiate în special de medicul şi iezuitul englez Thurston şi de către un francez, doctorul Leroy6.

Să privim acum viaţa tinerei Ecaterina de Pazzi.

Ca mulţi mistici, şi ea se remarcă prin precocitate. De la vârsta de şapte sau opt ani, jocurile obişnuite ale copiilor n-o mai interesează. Este fascinată de tot ceea ce are legătură cu Divinul, în special de discuţiile teologice pe care le aude în saloanele familiei Pazzi. La zece ani, uimeşte pe toată lumea prin profunzimea spuselor sale, într-o discuţie despre Trinitate şi crezul Sfântului Athanasie.

Odată cu inteligenţa, şi caracterul ei se arată foarte devreme. Este ascultătoare, discretă, cu o voinţă de neclintit. Când hotărârea ei se loveşte de vreun refuz al părinţilor, ea se înclină cu respect, dar reuşeşte întotdeauna să le întoarcă voia şi să facă tot ce hotărâse ea mai întâi. Aceasta este o trăsătură constantă a vieţii ei. „Când cineva îi opunea vreo rezistenţă, ea sfârşea întotdeauna prin a înfrânge acea rezistenţă şi reuşea să-i convingă pe cei care iniţial i se opuseseră că greşeau” (Dingwall).

Cam la acea vârstă încep, spontan, primele chinuri trupeşti la care se supune. Nu numai că posteşte, dar ţine să se aşeze la masă cu ceilalţi pentru a-i privi mâncând, mai ales atunci când e vorba de bunătăţi (un obicei foarte iritant, remarcă Dingwall). În timpul verii, când familia părăseşte palatul din Florenţa pentru a merge la ţară, cea mai mare plăcere a Ecaterinei este să le vorbească despre religie copiilor de ţărani. Şi cum acest lucru nu le face prea mare plăcere micuţilor, ea le face mici daruri, pentru a-i încujara. Practicile sale de asceză corporală încep spontan, înainte de a împlini zece ani. Fetiţa nu se cruţă: se biciuieşte7. Dingwall emite ipoteza că o anumită

senzualitate s-ar fi putut amesteca în aceste practici. Voi examina mai târziu această idee. Este sigur că precocitatea ei nu e doar intelectuală şi spirituală:

În ziua primei împărtăşanii, la 25 martie 1576, ea face legământ de „virginitate şi castitate veşnice”. Ţinând cont de importanţa, pentru ea, a acestei ceremonii, un asemenea legământ, şi încă atât de precis formulat, presupune că ea ştie şi simte perfect despre ce este vorba. Are acum unsprezece ani.

În 1580, tatăl Ecaterinei este numit guvernator de Cortona, iar tânăra fată, care a atins vârsta pubertăţii, este trimisă la mănăstirea San Giovannino. Torturile la care se supune se înmulţesc (inclusiv flagelările). Posteşte, îşi interzice orice conversaţie. După cincisprezece zile este atât de slăbită, încât abia mai poate mişca acul cu care brodează. Cu toate acestea, participă la toate muncile mănăstirii.

Când mama ei vine s-o vadă, este înfricoşată: în locul fragedei copile din Florenţa, găseşte o epavă. O ia la ţară, unde medicii îi prescriu plimbări în compania prietenelor de vârsta ei. Se plimbă, deci, cu fetele, dar afişând o docilitate tot în felul ei, nu le spune niciun cuvânt, se ţine la distanţă de ele şi-şi spune rugăciunile.

Are acum cincisprezece ani şi părinţii încep să-i caute o partidă. De cum le ghiceşte intenţia, declară cu fermitate tatălui ei că nu vrea alt soţ decât pe Iisus şi preferă mai curând să moară, decât să se căsătorească. Tatăl nu insistă. Lasă pe seama mamei strădania de a o face să se răzgândească. Mama, care provine dintr-o altă mare familie toscană, Buondelmonti, este la fel de încăpăţânată ca şi fiica. N-a avut însă tot atâta perseverenţă ca ea. Pentru a-şi obosi părinţii, viitoarea sfântă alege ceea ce Cepari8 numeşte *santa astuzia*: de a fi pur şi simplu insuportabilă în orice situaţie. Într-o zi, după ce-i făcuse cadou o rochie foarte frumoasă, mama ei se gândi că-i va face plăcere o vizită la mănăstirea San Giovannino. Văzând-o atât de elegantă, una dintre maici crezu că se

mărită şi-i făcu un compliment. Ecaterina fu atât de „îngrozită de acest gând”, încât „era să leşine”. A trebuit ţinută, să nu cadă. După acest incident, părinţii se pleacă în faţa dorinţei ei. La 1 decembrie 1582, tânăra intră la mănăstirea carmelită Sfânta-Maria-a-îngerilor din Florenţa.

Înainte însă de a pleca, părinţii îi cer fiicei îndârjite o favoare, care arată în acelaşi timp durerea lor, văzându-se părăsiţi, dar şi certitudinea că hotărârea ei este irevocabilă: cel puţin, spun ei, să le lase un portret de-al ei. Ea refuză şi nicio rugăminte n-ar fi înduplecat-o, dacă nu i-ar fi cerut-o chiar confesorul ei, părintele Pietro Blanca, emoţionat de durerea părinţilor. Portretul a fost pictat de Santi di Tito, un artist reputat în epocă, autor al multor lucrări, cu precădere religioase9. Ecaterina a făcut tot ce a putut pentru a îngreuna lucrul lui Santi di Tito, scâncind şi bosumflându-se în timpul şedinţelor (să reamintim că ea avea şaisprezece ani, iar pictorul patruzeci şi şase). Rezultatul, a cărui reproducere o am sub ochi, a fost însă remarcabil. În spatele chipului blând şi distant, se citeşte încăpăţânarea inflexibilă a cuiva care *ştie* şi pe care nimeni din lumea aceasta nu are ce să-l mai înveţe. Fruntea este înaltă şi largă, nasul lung, gura mică şi graţioasă. Întreaga parte animală a înfăţişării ei pare micşorată sau stilizată. Degeaba s-a străduit Ecaterina să-şi ascundă feminitatea: aceasta se simte intens în talia suplă, în pieptul bine format, în mâinile-i puternice şi într-un soi de refuz îndârjit faţă de tot ceea ce nu e rezultatul alegerii ei, începând cu rochia frumoasă, cu bijuteriile şi coroana de perle (ori flori) care-i împodobeşte bogatul păr blond. Mărturisesc că nu pot privi fără tulburare această fată tânără, atât de seducătoare. Blândeţea şi absenta ei au ceva înfricoşător. Dingwall, care nu înţelege nimic din personalitatea ei profundă, are totuşi dreptate să sublinieze contradicţia care supune această intensă senzualitate latentă unei totale şi sălbatice dezîncarnări. În acest portret o găseşte supărată şi încrâncenată. Ar trebui însă, pentru a o putea

înţelege, să ştii care erau gândurile ei în timp ce Santi di Tito îi fixa trăsăturile pe pânză. Iar acest lucru nu este la îndemâna nici a lui Dingwall, nici a mea, nici a nimănui.

Ecaterina de Pazzi părăseşte definitiv lumea o lună mai târziu, la 30 ianuarie 1583, îmbrăcând veşmântul carmelitelor şi luând numele semnificativ al Mariei-Magdalena, păcătoasa plină de căinţă şi devorată de dragostea divină.

Alegerea numelui religios este un act capital pentru tânăra călugăriţă. Acest nume exprimă un model, el rezumă într-o pioasă referinţă proiectul unei vieţi întregi. Ecaterina cunoştea perfect pe acea Maria din Magdala, care, după cum arată una din cărţile vechi pe care le-am consultat, „la început, se spurcase în desfrâu”. Nimic pe lume nu era mai străin vieţii sale de adolescentă decât acest „desfrâu”. Se simte totuşi, în toate actele ei, obsesia cărnii. Personal, cred (contrar opiniei lui Dingwall) că ea s-a folosit chiar de aceasta pentru a-şi impresiona părinţii: leşinul descris mai sus nu avea nimic dintr-o comedie. Pentru ca doar ideea căsătoriei să-i provoace pierderea cunoştinţei, trebuie ca acest gând să fi fost însoţit la ea de imagini vii. Ar trebui, oare, să ne mire acest lucru la o copilă care, înainte de a împlini zece ani, se flagela în secret, pentru ca apoi să facă legământ de *virginitate şi castitate*? Toate aceste trăsături denotă o puternică intuiţie a lucrurilor legate de came, cum, de altfel, şi apropiaţii ei au înţeles foarte bine: „Ţie, Ecaterina”, îi spuse într-o zi o prietenă a mamei sale „ţi-ar trebui un soţ zdravăn şi tânăr şi o familie a ta”.

y y y

Numai că despre aşa ceva nici nu putea fi vorba. De la cea mai fragedă vârstă, ea presimţise, dincolo de nimicnicia cărnii, o realitate mai fascinată decât orice senzaţie trupească. Ghicise în acelaşi timp că acea împărăţie minunată nu putea fi atinsă decât prin completa îmblânzire a celor mai vii înclinaţii naturale.

Nu este necesar să crezi în realitatea acestei

împărăţii pentru a constata că în toate vremurile şi în toate culturile anumiţi oameni

au avut revelaţia ei, iluzorie, dacă vreţi. Fetiţa din Florenţa îi întâlnea, peste secole, pe autorii necunoscuţi ai *Bhagavad-Gâtei*. După ce avusese, încă din primii ani ai vieţii, intuiţia voluptăţilor trupului, ea înţelesese, în acelaşi timp, că această lume îi ascundea o alta, că această lume nu era dăruită libertăţii ei decât pentru a deveni un instrument al eliberării, al metamorfozei sale. Cu greu se poate crede că o fetiţă la vârsta şotronului face o pasiune pentru Simbolul Sfântului Athanasie, fără ca abstracţiunile acestui text abscons să-i evoce altceva decât idei. Să reamintim că Simbolul Sfântului Athanasie este un fel de rugă. Sfânta

Treime şi dubla natură a celei de-a doua persoane din Treime, a Fiului întrupat în omul Iisus10. Se poate spune că se descrie aici Dumnezeul creştin în acelaşi timp ca Dumnezeu şi ca om (cele două naturi), substanţă spirituală infinită, dar manifestată istoric într-o fiinţă umană, Iisus din Nazaret. În terminologia creştină, dogma dublei naturi se numeşte Misterul întrupării:

„Misterul întrupării – scrie Monseniorul Cauly11 – este misterul Fiului lui Dumnezeu, care s-a făcut om (...) Spunând că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, înţelegem prin aceasta că a doua persoană din Sfânta Treime, care există de-a pururi, ca şi Tatăl ceresc, spirit invizibil ca şi el, a venit, la un moment dat, să îmbrace natura noastră umană şi să ia, pe pământ, un trup şi un suflet ca ale noastre, în sânul preafericitei Fecioare Maria".

După cum vedem, Misterul întrupării sacralizează întrucâtva propriul mister al tinerei Ecaterina, pe deplin conştientă de dubla ei natură.

Mai mult decât atât, în Evanghelie se spune că Maria din Magdala a părăsit viaţa de desfrâu şi s-a pocăit atunci când, ascultându-l pe Iisus, a fost cuprinsă de iubire pentru El; povestirea evanghelică este una dintre cele mai

„creştine” din Noul Testament, prin bine cunoscutele vorbe: „Iertate sunt păcatele ei cele multe, căci mult a iubit” 12. În omul-Dumnezeu al creştinismului, Ecaterina a găsit, aşadar, în mod firesc, expresia supremă a unei sfâşieri spirituale, dramatic resimţite încă din copilărie. Numai Iisus, om după trup şi spirit infinit, poate fi Cel către care se îndreaptă unica ei iubire. Şi, la fel cum Iisus a suferit cu trupul său pe cruce, tot aşa şi carnea Ecaterinei trebuie să sufere.

Numai ignorând aceste evidenţe, oameni altfel perspicace, precum Dingwall şi Pierre MacOrlan, au putut susţine, cu privire la Maria-Magdalena de Pazzi, interpretarea absurdă a flagelării ca deviaţie sexuală sado-masochistă. Mă simt jenat să combat o idee care se coboară la un asemenea nivel, făcând dovada unei lipse nu numai a înţelegerii sufletului uman, dar şi, ceea ce e încă şi mai grav pentru aceşti doi oameni, a inteligenţei. Lucrul acesta mai putea fi trecut cu vederea în cazul lui MacOrlan, care, atunci când şi-a scris cartea, n-avea decât douăzeci şi şase de ani13. Dar Dingwall, un om avizat, având o lungă experienţă a fenomenelor spirituale, ne dezamăgeşte. Şi unul, şi altul credeau că Maria-Magdalena de Pazzi găsea în flagelare o plăcere, care altminteri îi era interzisă prin jurământul de castitate.

„A presupune că ea a rămas pură, în afara oricărei tentaţii sexuale, este absurd (*nonsense*)”, scrie Dingwall. „Cuvântul tentaţie, utilizat de biografii ei, dezminte orice aserţiune de acest fel. Mai mult încă, ea însăşi declara că, după un anumit timp, a fost eliberată de orice asalt îndreptat împotriva castităţii ei, ceea ce nu se poate interpreta decât într-un singur mod. Astfel stând lucrurile, este clar că fantasmele ei masochiste (*masochistic pkantasies*) i-au putut declanşa o plăcere intensă, pe care ea o interpreta atunci ca pe o nouă ispită a Diavolului. În fapt, este posibil ca ea să se fi crezut în afara pericolului, atât timp cât plăcerea pe care o simţea nu o împingea la acte putând fi considerate cu adevărat impure. Este

evident că a mers până la ultimele limite (*to extreme lengths*), când leşinul putea surveni la simpla rostogolire pe zăpadă sau prin spini”.

Dingwall (care face aluzie la anumite practici ascetice ale Mariei-Magdalena, după cum vom vedea) trimite aici, în privinţa definiţiei castităţii, aşa cum o putea înţelege Maria-Magdalena de Pazzi, la texte de teologie morală, care leagă această idee de activităţile pur sexuale14. El lasă, astfel, să se înţeleagă faptul că o călugăriţă putea să ignore caracterul impur al unor voluptăţi aparent non-sexuale şi că la fel de ignoranţi erau şi confesorii ei. Această supoziţie nu este doar ridicolă, în ochii oricărui om care a fost crescut în spiritul catolicismului15; ea este şi dezminţită de întreaga viaţă a sfintei.

Este foarte adevărat că, în conformitate cu însăşi teoria ascezei, Maria-Magdalena a păstrat toată viaţa ei aceeaşi extraordinară intuiţie în privinţa chestiunilor referitoare la trup, chestiuni care au obsedat-o până la moarte şi chiar în timpul agoniei sale. Dar practicile pe care, în cazul ei, Dingwall le interpretează ca fiind un substitut al sexualităţii reprezintă, în realitate, constanta negare a acestui trup atât de uşor inflamabil.

Sexul a însemnat pentru Ecaterina de Pazzi cea mai grea încercare la care a fost supusă; nimeni nu neagă acest lucru, şi cu atât mai puţin ea însăşi, care şi-a ales numele de Maria-Magdalena. Nu e nicio îndoială că, fără de revelarea precoce a experienţei mistice care a făcut-o să descopere infinitul divin dincolo de neantul simţurilor, ea ar fi fost o Eloiză ori o „călugăriţă portugheză”.

Dar aşa e principiul ascezei: el vrea să înfruntăm cea mai puternică înclinaţie a noastră şi s-o învingem. Întreaga viaţă a Mariei-Magdalena a fost, aşadar, o luptă dusă împotriva impetuosului ei temperament italian plin de farmec. Dar această luptă a fost victorioasă, iar dacă a dus în cele din urmă la ceva, vom vedea în cele ce urmează.

Aşadar, la începutul anului 1583, Ecaterina nu mai

este decât un tablou al pictorului Santi di Tito, într-una din încăperile din Palazzo Pazzesco. Mănăstirea Sfânta-Maria-a-îngerilor n-o cunoaşte decât pe sora Maria-Magdalena. Fata nu are încă şaptesprezece ani, iar superioarele ei, mai ales văzând-o atât de drăguţă, nu prea sunt dispuse să-i scurteze noviciatul. În acest răstimp, nu întâmplător numit „de probă”, tânăra ucenică urmează cu stricteţe regulile mănăstirii, dar fără a se fi călugărit. Este deci liberă, dacă vrea, să renunţe oricând şi să plece.

Acest lucru n-o interesează însă pe sora Maria, a cărei singură dorinţă este aceea de a deveni cât mai repede posibil logodnica lui Hristos. Cum smeritele ei rugăminţi nu duc la nimic în acest sens, ea se îmbolnăveşte. Un fel de ardere interioară o devorează. Se topeşte văzând cu ochii şi niciun medic din Florenţa nu reuşeşte s-o vindece. Fiindcă starea i se agravează, superioarele sale se îndură până la urmă: dacă trebuie să moară, măcar să moară călugăriţă.

În luna mai a anului 1584, este deci transportată cu tot cu pat în faţa altarului Sfintei Fecioare, pentru a se călugări. E adusă înapoi în chilie şi imediat cade în extaz. Vreme de patruzeci de zile, aceste extaze vor continua, unele după altele. Vom vorbi despre ele mai târziu. Să urmărim, deocamdată, progresele făcute în asceză de către tânăra călugăriţă.

Încă din primele luni de viaţă monastică, ea se face remarcată prin chinurile excesive la care-şi supune trupul, prin smerenie şi prin ascultare. O ascultare care, aşa cum am arătat, nu dă totuşi niciodată greş, atunci când e vorba de atingerea scopurilor ei. Astfel, în 1585 (ea are, la acea dată, nouăsprezece ani), îşi anunţă superioarele că, în timpul unui extaz, Dumnezeu i-a poruncit să nu se mai hrănească decât cu pâine şi apă. I se răspunde că, într-o comunitate, nu este potrivit să i se permită unei călugăriţe să ducă o viaţă diferită de a celorlalte. Se supune fără o vorbă, dar, din ziua aceea, vomită cu regularitate toate mâncărurile, în afară de pâine şi apă. Bineînţeles,

superioarele ei obosiră mult mai curând decât ea de aceste necontenite vărsături, şi-i dădură voie să mănânce doar pâine goală. Imediat, tulburările digestive încetară. Să notăm în trecere această regresie a funcţiunilor nutritive, paralelă cu progresele în asceză: apariţia acestei regresii a fost întotdeauna remarcată în cazul stărilor mistice foarte avansate.

Ceva mai târziu, i s-a cerut, tot în timpul unui extaz, să nu se mai îmbrace decât cu o tunică şi să meargă desculţă. Un nou refuz din partea superioarelor. Umilă supunere a surorii Maria-Magdalena. Imediat însă picioarele începură să i se umfle atât de tare, încât este obligată să meargă de-a buşilea pe coridoarele mănăstirii, semănând tulburare în întreaga comunitate. Încă o dată, obţine câştig de cauză, iar umflăturile dispar.

După cum se observă, evoluţia spirituală rapidă a tinerei fete nu se produce fără repercusiuni asupra trupului. Continuă să aibă extaze şi, pe durata acestora, revelaţii. Cu deosebire una dintre ele, mai lungă decât toate celelalte, o avertizează câteva luni mai târziu (suntem tot în 1585) că o grea încercare va începe pentru ea. Sunt precizate chiar şi diversele momente ale acestei încercări. Va fi supusă ispitelor, va avea de suportat asalturile fizice ale Diavolului, va avea viziuni îngrozitoare, va fi ca şi părăsită de Dumnezeu.

Fideli metodei noastre, nu vom reţine din această încercare, pentru început, decât ceea ce a fost observat.

Sora Maria-Magdalena cădea la pământ, ca şi cum ar fi fost trântită de o forţă nevăzută. Pe jos, aluneca pe dalele de piatră la dreapta, la stânga, se ridica, fugea, cădea iarăşi. Ţipa de durere, de parcă ar fi fost bătută. Uneori, în grădină, era văzută fugind, îngrozită de un torţionar nevăzut. Alteori, se oprea şi arunca în el cu pietre. Ori, timp de ore întregi, se zvârcolea pe jos, sărea, se zbătea, pradă unor convulsii oribile.

Pentru martori, ca şi pentru ea însăşi, toate acestea se explicau, desigur, prin persecuţiile Diavolului, pe care,

de altfel, îl şi vedea (fiind însă şi singura care-l vedea). În ceea ce ne priveşte, suntem înclinaţi să căutăm acestor extravaganţe o interpretare mai prozaică. Căderea, rostogolirea pe jos şi zvârcolirea, de exemplu, evocă epilepsia. Fuga din faţa unei imagini iluzorii se numeşte, indiscutabil, halucinaţie.

Era, oare, sora Maria-Magdalena epileptică? Cu siguranţă că nu. Un epileptic îşi pierde, de regulă, cunoştinţa. În orice caz, nimic nu-l mai poate scoate din criză, oricare ar fi tipul de rău de care suferă16. Or, Maria-Magdalena era în stare oricând, dacă trebuia, să se stăpânească – de exemplu, la ordinul unui superior. Crizele ei erau reversibile.

Vom reţine totuşi că două mari categorii de epilepsie, după clasificarea lui Penfield (epilepsii subcorticale şi epileşii centrencefalice) afectează regiuni ale creierului ce sunt implicate în reglarea stărilor de somn, de veghe şi de atenţie17. Sora Maria-Magdalena nu era epileptică, de vreme ce ea putea, oricând voia (de exemplu, la ordinul confesorului ei), să iasă din aceste stări. Cu toate acestea, asemănarea simptomelor ei cu cele ale epilepsiei sugerează, în cazul său, existenţa unei activităţi deosebite în aceleaşi zone cerebrale unde se dezvoltă şi epilepsiile, adică acele zone care reglează stările de conştiinţă. Ceva care se manifesta cu o violenţă deosebită, dar care nu scăpa sau, cel puţin, nu scăpa cu totul de sub controlul voinţei, se petrecea la ea în aceste structuri cerebrale.

Mai pot fi făcute şi alte câteva apropieri semnificative între epilepsie şi crizele surorii Maria-Magdalena.

E vorba, mai întâi, de ceea ce neurologul Rimbaud numeşte *factorul vascular*, adică fenomenele circulatorii: „Modificări ale circulaţiei cerebrale pot fi observate în afara crizelor epileptice: ele corespund, în esenţă, unei instabilităţi circulatorii. Instabilitatea circulatorie poate fi uneori generalizată”. Dar aici e vorba doar despre circulaţia *cerebrală*. Noi însă am văzut că sora Maria-Magdalena putea să-şi modifice circulaţia generală într-un

mod spectaculos: să ne amintim de umflarea, cvasi-voluntară sau, în orice caz, psihosomatică, a picioarelor, care s-a declanşat atunci când nu i s-a permis să meargă desculţă, şi care a încetat brusc, imediat ce interdicţia a fost ridicată. Modificările vasculare din epilepsie pot lua, după Riser, cele trei forme: a vasoconstricţiei, a vasodilataţiei şi a stazei venoase (sau congestiei). Umflătura tinerei călugăriţe era, desigur, o congestie.

Din această primă apropiere, să nu reţinem decât ceea ce e indiscutabil: epilepsia şi crizele surorii comportă un, /actor vascular” comun, chiar dacă el se manifestă în puncte diferite ale corpului. Nu putem avea nicio dovadă că factorul vascular cerebral a fost prezent în cazul călugăriţei, şi aceasta pe bună dreptate. Dar: 1) el este atestat, în mod evident, în cazul altor părţi ale corpului ei (picioarele); 2) căderea pe jos, zvârcolirea, contorsiunile etc., care par a fi manifestări ale unei crize de epilepsie, sugerează faptul că fenomenele cerebrale care însoţesc epilepsia au putut fi prezente, deşi printr-un alt mecanism, în creierul sfintei.

Există apoi, tot potrivit lui Rimbaud, *factorul metabolic*, adică schimbările sau dereglările chimice ale trupului. Se observă la epileptici, arată neurologul pomenit, nişte schimbări în metabolismul hidraţilor de carbon (zaharurile), tulburări ale fixării apei şi anomalii în privinţa apei libere şi a apei legate18. Dar ceea ce e mai interesant este că „unele perturbaţii metabolice, în special hipocalcemia şi hipoglicmia 19, pot provoca crizele respective” 20. De asemenea, „orice anomalie importantă a repartiţiei apei în sistemul nervos poate (...) declanşa convulsii (...). Deshidratarea interstiţială şi celulară duce, în anumite cazuri, la epilepsie”. Rimbaud numeşte aceste crize „epilepsii metabolice” Aşadar, nu numai epilepticii prezintă tulburări metabolice, dar şi situaţia inversă este adevărată: tulburările metabolice pot da naştere unor crize epileptice. După cum vom vedea, acest fapt constituie un fir conducător foarte important pentru analiza noastră.

Chinurile cărnii

Să revenim acum la practicile şi chinurile Mariei-Magdalena.

În timpul acestei perioade de încercări, ea a fost supusă, după cum însăşi ne spune, unor violente ispite sau atacuri ale Diavolului împotriva castităţii ei.

În ce anume constau aceste atacuri, nu se ştie deloc. Poate că ele se prezentau sub formă de imagini. Dar prin ce imagini o fată atât de severă în moravuri, atât de austeră în conduita ei, de la cea mai fragedă vârstă, putea fi oare chinuia? O imagine este în general o amintire. Dingwall presupune deci că tânăra Ecaterina trebuie să fi cunoscut, în vremea în care se afla în mijlocul numeroaselor ei rude, acele intimităţi atât de obişnuite între copii, căci, spune el, altfel nu vedem în ce ar fi putut consta obsesiile călugăriţei.

Dar şi aici regretăm, văzându-l pe cercetătorul englez atât de lipsit de înţelegere şi de imaginaţie. Este cu totul inutil a presupune, fără a putea vreodată dovedi, acele intimităţi de copii. Chiar dacă ar fi dovedite, ele n-ar servi la nimic. Neliniştea sexuală neformulată, dorinţa fără obiect, atât de des exprimate de poeţi, de la Sappho la Gérard de Nerval, sunt mult mai chinuitoare decât o imagine care păleşte cu vremea. Era de ajuns ca sora Maria-Magdalena să „ardă”, cum spune Sfântul Pavel, pentru ca sufletul ei să înceapă a coborî cercurile infernale ale angoasei. Tocmai acest lucru îl arată şi biografii ei, fiind şi ceea ce ea însăşi îşi reproşează: că ardea. Numai astfel se explică acele scene extraordinare în care o vedem flagelându-se, cu biciul, cu lanţul sau cu urzici, şi chiar fugind, despletită, până în grădină aruncându-şi tunica şi tăvălindu-se goală prin tufişuri ori prin zăpadă, iarna, întorcându-se apoi în chilie şi continuând să se biciuiască până îi dădea sângele.

Şi nu era de ajuns ca trupu-i să fie supus în felul acesta supliciilor, ea îl mai voia şi umilit şi îngreţoşat. Era văzută cu zgardă la gât, mâncând pe jos, ca animalele21,

sau târându-se pe dalele refectoriului în timpul mesei celorlalte călugăriţe, pentru a le săruta, pe sub masă, picioarele.

Voia să fie biciuită de stareţă în faţa celorlalte călugăriţe ori să fie călcată în picioare de ele. Ţinea întotdeauna să îngrijească bolnavele, mai ales când îngrijirile erau penibile. A fost văzută lingând rănile unei călugăriţe care suferea de o respingătoare boală de piele, o ulceraţie a piciorului în care mişunau viermii, iar, altă dată, rănile unei leproase.

Toate aceste practici ieşite din comun nu puteau decât să tulbure reculegerea şi pacea unei comunităţi religioase închinate, conform statutului carmelit, rugăciunii şi tăcerii. Mănăstirile au oroare de exhibiţionism în devoţiune. Acest gen de manifestări este, de obicei imediat reprimat. La Sfânta-Maria-a-îngerilor nu se observă totuşi nimic asemănător. Nu numai că sora Maria-Magdalena era iubită şi respectată, dar ea fu curând aleasă îndrumătoare a novicelor. Avea pe atunci douăzeci şi trei de ani. În acest post, continuă aceleaşi practici ca şi în trecut, cu singura diferenţă că şi novicele avură partea lor: ea le biciuia zdravăn şi ele o biciuiau pe ea. Câteodată, noaptea, mergea s-o trezească pe una din fete, pe care o obliga, în virtutea regulii ascultării, s-o biciuiască.

A ocupat postul de îndrumătoare a novicelor până la vârsta de douăzeci şi nouă de ani.

Treptat însă, excesul chinurilor la care se supunea a făcut-o să nu mai poată avea un rol de conducere. Era înspăimântător de slabă, dinţii îi cădeau, tuşea mult. „Ispitirile împotriva purităţii” slăbiră, dar fără ca, vreodată, delicateţea ei senzuală să se piardă. Pe la 1604 (când avea treizeci şi opt de ani), slăbi atât de tare, încât nu mai putu să se ridice şi nici să se întoarcă singură, de pe-o parte pe alta, în pat. Nu mai era decât un cadavru viu. Nu mai avea dinţi deloc. Pe spate i se făcuseră răni.

Călugăriţele care stăteau lângă ea ar fi ajutat-o, dar ea le-a interzis, de teamă ca nu cumva aceste atingeri să

fie prilej de păcat! „Voi îndura bucuroasă acest chin”, spunea ea, „şi voi putrezi pur şi simplu numai pe-o parte”. 22

A murit în această stare la 25 mai 1607, la vârsta de patruzeci şi unu de ani. Din această scurtă viaţă, mai mult de treizeci de ani fuseseră consacraţi mortificării cărnii. Cum am mai spus, interpretarea sado-masochistă mi se pare absurdă şi, de altfel, imposibilă, şi voi arăta pe scurt din ce raţiuni, înainte de a descrie stările mistice ale Mariei-Magdalena.

„Toate aceste fenomene – scrie Dingwal123 vorbind despre mortificările sfintei – sunt bine cunoscute de către specialiştii în psihopatologie şi în special de aceia care studiază practicile masochiste în care plăcerea sexuală este resimţită prin intermediul anumitor dureri mentale şi fizice, provocate de preferinţă de o persoană de sex opus24. În unele cazuri, mai ales la persoanele care s-au dedicat slujirii religiei, această plăcere masochistă se distinge de tot ceea ce poate fi numit conştient sexual, şi trebuie deci a deosebi net de celelalte această variantă a masochismului ascetic”.

Dar ce cunosc în privinţa ascezei „specialiştii” de care vorbeşte Dingwall? Nimic. Au frecventat ei mănăstirile? Nu.

Dingwall, care a citit enorm şi care citează o bibliografie imensă asupra flagelării ca practică sexuală, îşi ia toată ştiinţa (şi o spune, de altfel) din cărţi, dar mare parte din ele sunt pur şi simplu neserioase. Întotdeauna s-a considerat că e spiritul să glumeşte pe seama călugărilor. Călugărul desfrânat e, de altfel, pe capitelurile romane şi în sculpturile catedralelor, cel care conduce diavolii. Prin urmare, atunci când o călugăriţă se flagelează, e considerată automat masochistă.

Nu voi merge până acolo încât să spun că mănăstirile sunt singurul loc din lume unde nu există niciun deviat sexual. Dar aici este vorba de un caz particular bine observat, şi numai de el: *aveau ca scop* (*conştient sau nu*)

plăcerea sexuală flagelările şi mortificările Mariei-Magdalena de *Pazzi*?

Răspund: nu, pentru motivele următoare:

— Masochiştilor nu le place deloc durerea. Le place o *anume durere*, provocată în situaţii bine determinate. Aştept să mi se arate, cu ajutorul statisticilor, că masochiştii au obiceiul de a-şi scoate dinţii fără anestezie, de a se arunca în foc pentru a salva vieţi omeneşti, că stau la coadă pentru a se angaja ca infirmieri la leproşi şi că, la armată, sunt în mod automat voluntari pentru cele mai grele corvezi. De fapt, masochistul este o fiinţă plăpândă, care are oroare de suferinţă şi care suferă cât mai puţin cu putinţă, cu excepţia cazului care constituie mania sa. El este un copil întârziat: „Sadism şi masochism (...) există întotdeauna la copil, într-un anumit stadiu al dezvoltării sale”; la adulţi, ele nu sunt decât o „persistenţă” din vremea copilăriei (Dr. R.R. Held).

— Pulsiunea masochistă creşte şi încetează odată cu pulsiunile sexuale: durerea nespecifică (alta, adică, decât aceea de care are nevoie mania respectivă) o face să dispară, la fel ca şi boala şi, bineînţeles, satisfacerea ei. Masochistul care crapă de foame îşi uită masochismul şi nu-şi păstrează decât dorinţa de a mânca. Evident că prin pulsiuni sexuale trebuie să înţelegem la fel de bine pe acelea ale imaginaţiei, ca şi pe acelea ale simţurilor: un bătrân poate fi masochist, cu condiţia, totuşi, să nu-i fie prea foame, nici prea sete, să nu-l doară măselele şi să nu sufere de un panariţiu.

Fără a aprofunda mai mult această problemă, căci nu ea face obiectul studiului nostru, vedem că, pentru Ecaterina de Pazzi, trebuie găsită altă explicaţie. Ea şi-a provocat toate durerile imaginabile, deşi nu-i plăceau deloc, deşi trupul şi sufletul ei au fost ale unei mari voluptuoase. Când „tentaţiile” încetează, prin 1589, nimic nu se schimbă în felul ei de a trăi. Continuă să se flageleze, ca şi înainte. Ultimii patru-cinci ani ai vieţii sale sunt un adevărat infern, pe care-l acceptă fără să clipească, fără să

caute nicio alinare. Ţintuită la pat, bolnavă de tuberculoză, fără dinţi, roasă de escare, ea înfruntă până la capăt, cu aceeaşi hotărâre plină de bucurie, acest ocean de durere. De altfel, nu înţeleg de ce s-a insistat atât asupra flagelărilor sale. Ea nu a preferat niciodată un anumit tip de suferinţă. De fiecare dată când un alt mijloc i-a fost mai la îndemână, a profitat, ca să spunem aşa, de el. În fine, ea n-a făcut nici mai mult, nici mai puţin decât oricare alt sfânt pustnic, şi a făcut-o în acelaşi spirit. Scopul ei unic, urmărit de-a lungul întregii sale vieţi, a fost de-a suferi în darul ei cel mai de preţ, cel mai rafinat, cel mai profund: darul voluptăţii. Ce subtilitate atingea acest dar, ori mai degrabă acest geniu, putem judeca atunci când o vedem, pe patul de moarte, neliniştindu-se la ideea că acelea care o vegheau ar putea simţi o plăcere atingându-i trupul pe jumătate putrezit.

Acesta este misterul propriu Mariei-Magdalena de Pazzi, mister care trebuie explicat, dacă se respinge principiul ascezei mistice: în toată viaţa ei, această înflăcărată îndrăgostită n-a făcut nicio favoare celei mai puternice înclinaţii ale sale. Mai mult încă: a trăit într-o permanentă sfidare, negare, călcare în picioare a naturii ei. Dacă vreodată, în această lume, cineva a afirmat, prin conduita sa din fiece clipă, că există ceva, în adâncul omului, care nu datorează nimic cărnii, ea este aceea.

Rămâne de spus dacă această înflăcărată afirmaţie a fost iluzorie, aşa cum i se pare oricărui om normal.

Căci tot ce vedem în povestea autentică pe care am prezentat-o este nimicirea oarbă, furioasa distrugere a unei fiinţe încântătoare, născute pentru bucurie, dragoste, fecunditate.

Să intrăm în chilia întunecoasă în care odihneşte, găsindu-şi în sfârşit pacea, trupul micuţei Ecaterina, în acel 25 mai 1607, ziua morţii ei, şi să vedem ce rămâne din miraculoasa ei experienţă. Să ne aplecăm asupra acestui chip, devastat de atâtea dureri voluntare, cu ochii duşi în fundul capului, cu gura fără dinţi. Merită oare ca ea să se

fi născut pentru a nu fi decât ceea ce ne arată cadavrul ei? Dacă ar fi urmat sfatul dat, pe vremuri, de prietena mamei sale şi şi-ar fi luat ca soţ un bărbat tânăr şi viguros, aşa cum ar fi îndemnat-o, în mod natural, firea ei, ar fi fost acum vie, imagine a maternităţii fericite, înconjurată de copii sau chiar de nepoţi şi, la patruzeci şi unu de ani, stârnind încă dorinţa.

În loc de toate acestea, nu vedem decât ruină, solitudine, moarte. Natura se revoltă în faţa acestei renegări a tot ce există mai frumos în viaţă: naşterea copiilor, tinereţea, dragostea. Aşezat la căpătâiul defunctei, în timp ce ecoul serviciului funerar se stinge pe culoarele de piatră, mă gândesc la celălalt florentin, Botticelli, pictor vrăjit de farmeul *Primăverii* şi al *Naşterii lui Venus*, mă gândesc mai ales la *Primăvara* lui, în care s-a descoperit figurarea neoplatoniciană a sufletului lumii25. N-a fost oare un sacrilegiu pentru sufletul lumii înfricoşătoarea Ecaterina? în căutarea-i disperată a unei iubiri mai presus de orice creatură, oare nu l-a blasfemiat ea pe Creator, cel care a făcut stelele, florile şi tinerele fete, pentru ca veşnic să se nască alte stele, alte flori, ale tinere? Iată ce îşi spune, în minte, instinctul meu de viaţă cel mai profund.

Dar, în acelaşi timp, îmi dau seama că, povestindu-i viaţa, n-am spus încă esenţialul. Deoarece gândind ascundem ceea ce suntem de fapt, poate că ne subevaluăm dimensiunile, proporţionându-le cu mediocritatea puterii noastre de înţelegere şi de simţire: pentru a spune unde se poate ajunge ducând o viaţă precum Ecaterina de Pazzi, n-ar fi trebuit oare, mai întâi, s-o trăim noi înşine? Dacă în spatele atâtor eforturi şi dureri, o invizibilă dimensiune aşteaptă să fie explorată, cum am putea-o noi şti?

Încă din copilărie, Ecaterina de Pazzi se comportă ca şi cum lumea facilităţii ar fi o capcană. Ea pare să fi ştiut dintotdeauna că, după învăţăturile *Celor Nevăzuţi26*, „doar urcând împotriva curentului apei găseşti izvorul, coborând pe firul apei îl pierzi”. De aceea mă tulbură atât de mult

rămăşiţele ei pământeşti îngrozitoare. Floare ofilită prea devreme, desigur, distrusă, şi încă în mod voit. Dar orice floare fecundată se ofileşte, sământa nu încolţeşte decât murind. Şi de atunci, aplecat deasupra acestei imagini a morţii, nu pot să mă gândesc decât la miracolele care au precedat-o şi să meditez asupra misterului fiinţei omeneşti.

Sunt oare credibile aceste miracole? Am arătat care au fost martorii şi biografii vieţii sale. În orice altă disciplină, cel mai sever cercetător ar considera faptele pe care acei martori le relatează ca fiind perfect atestate. Povestirile sunt diverse, sursele sunt diferite. Nu numai că nu există posibilitatea vreunei conspiraţii bisericeşti, dar Maria-Magdalena de Pazzi aparţine unei familii foarte active din aristocraţia florentină, urâte de clanurile duşmane care, s-a văzut cu prilejul asasinării încă recente a lui Giuliano de Medici şi prin spânzurarea celor doi Pazzi la fereastra unui palat, nu prea făceau concesii.

În vremea Mariei-Magdalena, familia Pazzi şi cei care mai rămăseseră din clanul Medici sunt, politic, reconciliaţi. Au aceleaşi interese. Dar ura personală şi neîncrederea subzistă încă. Presupunând că aceste clanuri s-ar fi înţeles, pentru un scop care ne scapă, s-o exalte pe micuţa călugăriţă, ele tot n-ar fi putut vreodată inventa aceste miracole. Ar fi găsit ceva mai bun. Căci miracolele despre care vorbim nu sunt edificatoare. Sunt doar fantastice şi absurde. Ele au tulburat timp de un sfert de secol pacea unei mănăstiri şi n-au fost decât un motiv de stânjeneală pentru toată lumea.

Când moare Maria-Magdalena, toată lumea crede cu adevărat că Florenţa a pierdut o mare sfântă, dar mai multe suflete evlavioase trebuie să fi mulţumit, în secret, cerului, pentru că a luat-o în sfârşit din lumea aceasta. Cum scrie Dingwall, „orice explicaţie s-ar da comportamentului ei, nimeni n-ar putea nega că a fost cel puţin o persoană foarte încercată (*trying*). Dovezile se află peste tot în scrierile biografilor ei, care subliniază, cu toţii, zadarnicele eforturi ale superioarelor sale pentru a o ţine

sub control” 27.

Trebuie, deci, să credem aceste minuni care au de partea lor toate criteriile istorice? Propun, deocamdată, ca aici, ca şi în alte privinţe la fel de tulburătoare, „să fim atenţi la tot şi să nu credem nimic” 28. Să vedem, mai întâi, ce spun martorii. Vom reflecta, mai departe, la critica făcută acestor mărturii.

Focul devorator în stare normală şi încă din vremea primelor sale mortificări prelungite, adică de la şaptesprezece ani, sora Maria-Magdalena era o persoană mică de statură, palidă, tăcută şi retrasă. Nu vorbea niciodată, decât atunci când se spuneau în cor rugăciunile, la slujbe sau în cadrul obligaţiilor mănăstireşti care, de altfel, la carmelite, prevăd o tăcere aproape constantă. Se arăta mereu calmă, ascultătoare, umilă. În stare normală, deci, ea reprezenta foarte bine carmelita model, tăcută şi fără probleme. Numai că existau extazele29. În momentele acelea, spune biograful ei, părintele Cepari, „faţa ei pierdea într-o clipă paloarea cauzată de penitenţe şi de viaţa religioasă austeră şi devenea dintr-odată strălucitoare, iradiind împrejur lumină, ochii-i sclipeau ca nişte stele şi începea să ţipe”.

De ce ţipa? Pentru că, spunea ea, „o flacără de iubire îi cuprindea inima”.

Acest lucru n-ar fi foarte original, dacă ar fi vorba doar de o metaforă. Dar este aici o stranie metaforă: ea arde cu adevărat de iubire: o formidabilă hipertermie îi cuprinde trupul şi în special pieptul, degajând o căldură care se împrăştia în jur ca aceea a unei sobe şi pe care cei din preajmă o resimţeau perfect, nu iară spaimă.

„Uneori”, arată părintele Cepari, „sufocată de abundenţa şi excesul acelui gând, ea spunea: «*Nu mai pot*! *Nu mai pot suporta atâta iubire, păstreaz-o în tine*!» Şi, din cauza acelei mari flăcări arzătoare a iubirii divine pe care o simţea, nu mai putea sta pe loc, fugea în grădină, îşi sfâşia veşmintele, smulgea plantele şi tot ce-i cădea sub mână. În toiul iernii, neputându-şi suporta hainele de lână

din cauza rugului de iubire care-i devora pieptul, îşi sfâşia şi-şi arunca îmbrăcămintea”.

Să remarcăm că persoana care se dedă acestor excentricităţi, din pricina a ceva de natură fizică (şi spune ea, spirituală) care se petrece în ea şi pe care nu-l poate suporta, este aceeaşi care se tăvăleşte de bunăvoie prin spini sau se biciuieşte ori cere să fie biciuită, până la sânge, fără să scoată un sunet, aceeaşi care va sta pe rănile ei ani de zile, fără să se plângă, aceeaşi care ne înfricoşează prin puterea ei de a îndura durerea.

Se va spune că avea, probabil, febră, dacă exalta atâta căldură. Dar chiar de febră este vorba! Ori ceea ce ni se spune este fals, ori spunând că avea febră nu explicăm nimic, deoarece căldura despre care ni se vorbeşte depăşeşte uimitor de mult capacităţile corpului uman. Dacă în vremea aceea nu existau termometre, cuvintele sunt de ajuns pentru a ne informa. Pielea ei frigea cu adevărat, era insuportabilă la atingere şi căldura se simţea de departe.

Şi mai mult încă. îl citez pe părintele Cepari, dar sursele s-ar putea înmulţi:

„Simţindu-şi faţa cuprinsă de o flacără uriaşă, îşi făcea mai întâi vânt cu voalul, apoi fugea la izvor, unde bea cantităţi enorme de apă rece, îşi dădea cu apă pe braţe şi pe faţă, îşi turna apă pe piept. Şi atât de mare era flacăra care-i mistuia pieptul, încât chiar privind din exterior părea că se usucă”.

Nu înţelegem prea bine: ce anume, „chiar privind din exterior”, „pare că se usucă”? Pieptul? Sau apa? Chiar despre apă este vorba! Iată ceva incredibil, fără discuţie. La temperatura la care apa, „se usucă”, niciun ţesut viu nu rezistă30. Termometrele medicale nu prevăd nicio gradaţie peste 42°C: dincolo de această limită, nu mai este cazul să te preocupi de sănătatea bolnavului. La temperatura la care apa „se usucă”, numeroase sunt substanţele chimice ale celulei vii care şi-au pierdut stabilitatea şi şi-au schimbat natura. Schimbare care, de altfel, poartă numele

de „fierbere”. Este absolut imposibil ca un urganism uman să atingă această temperatură, rămânând viu. Faptul este absolut sigur.

Dacă e imposibil, este deci neadevărat? îmi veţi permite precizarea că, dacă scriu această carte, este tocmai pentru a ajunge la această problemă. O asemenea discuţie, însă, nu se poate angaja oricum, superficial. Simpla intenţie de a ridica această problemă sfidează obişnuinţele de gândire cele mai învederate: bineînţeles, dacă un lucru este imposibil, el nu există! Căci, dacă nu, ce înseamnă cuvântul imposibil? Este imposibil tocmai ceea ce nu ar putea exista, deci ceea ce nu există. Nu este deci cazul să acordăm nici cea mai mică atenţie absolut nici unui eveniment

9

de natură istorică (adică bazându-se exclusiv pe mărturie), din clipa în care este recunoscut ca fiind imposibil. Dacă e imposibil înseamnă că el n-a putut să se producă şi tot ce au de făcut gânditorii a fost să caute motivele pentru care pretinşii martori l-au relatat, de ce s-au înşelat ei sau de ce au minţit, ori pentru ce anume cineva a inventat aceşti martori inexistenţi.

Fie. Pentru moment, nu cer de la cititor decât atenţie: „să fim atenţi la tot, să nu credem nimic”.

Este foarte uşor de verificat că martorii (veridici sau nu) nu au fost inventaţi. Este de ajuns să se consulte bibliografia dată în note. Şi, dacă este nevoie de mai mult, să se consulte şi bibliografiile lui Dingwall, Thurston, Maréchal, Poulain etc.

Au minţit martorii? Am vorbit de mai multe ori despre duşmănia dintre marile familii din Florenţa şi în special dintre familiile Pazzi şi Medici. Iată, deci, un alt episod din viaţa eroinei noastre, episod în acelaşi timp miraculos, imposibil, şi în legătură cu care aş fi foarte fericit să mi se explice cum ar fi putut fi fabricată minciuna, fără ca vreodată aceasta să suscite vreo cât de mică dezminţire: faptul este relatat de către toţi biografii

care au scris imediat după moartea ei, când martorii încă trăiau; vom vedea acum şi cine sunt aceşti martori.

9 9

Prezicerea fiicută cardinalului

Când Maria-Magdalena avea douăzeci de ani – era deci la mănăstire de aproximativ patru ani şi se produseseră deja numeroase minuni – comunitatea a trebuit, la un moment dat, să aleagă o nouă stareţă. Cardinalul arhiepiscop al Florenţei trebuia să fie prezent la această ceremonie.

Cu câteva zile înainte, Maria-Magdalena avu un extaz în timpul căruia spuse că avea ceva foarte important să-i comunice acestui cardinal şi că voia să-i fie prezentată. Stareţa în exerciţiu refuză. Şi, de teamă ca nu cumva tânăra extatică să facă în prezenţa cardinalului unul din spectacolele ei obişnuite, stareţa, de comun acord cu confesorul, a hotărât ca aceasta să nu participe la ceremonie.

I s-a ordonat, deci, să asiste la o slujbă care preceda alegerea şi care se ţinea în absenţa cardinalului, după care să meargă în chilia ei, unde avea să fie încuiată. Zis şi făcut.

Cel puţin, în ceea ce priveşte prima parte a programului. Căci, în momentul împărtăşaniei, Maria-Magdalena căzu în extaz. La sfârşitul mesei extazul încă mai dura, iar extatica rămânea pe loc, complet imobilă. Se încearcă readucerea ei în starea normală. Se descoperă însă că tânăra era absolut rigidă, ca o statuie sau, cum am zice astăzi, în catalepsie. Catalepsia este o stare foarte interesantă din punct de vedere neurologic. Ne vom mai referi la acest incident.

Orice s-ar spune, nu era deloc pentru prima oară în această stare, deşi extazele ei fuseseră în general de alt tip. Extatica era pietrificată: nu are importanţă, să fie dusă în chilie. Numai că abia aici începe imposibilul. Nu era numai împietrită, ni se spune, dar era şi imposibil de ridicat. Înnebunite, călugăriţele trag, împing… degeaba:

sora Maria-Magdalena părea ca de bronz. Imposibil de mişcat din loc, imposibil de ridicat de la pământ.

Aici nu trebuie căutată nicio atenuare relatării şi nicio scuză naratorilor. Ori suntem minţiţi, ori ceea ce s-a întâmplat este imposibil. Călugăriţa nu se mai hrăneşte decât cu pâine şi apă, de patru ani. A ajuns piele şi os. Cu multă indulgenţă, i se pot da cincizeci de kilograme. Celelalte călugăriţe sunt bine hrănite. Printre ele sunt multe puternice şi solide, care fac zilnic muncile mănăstirii, inclusiv căratul sacilor cu făină. Apoi, mai este părintele confesor. Dacă ei toţi ne spun că n-au putut-o mişca din loc, aceasta nu poate avea decât un singur sens, pe care e cu totul inutil să vrei să-l atenuezi pentru a le salva lor respectabilitatea.

Iar cititorul să îndepărteze ideea băncii, de care statuia vie s-ar fi încleştat prin catalepsie, şi de care n-ar mai fi putut fi desprinsă. În primul rând, o bancă poate fi transportată. În al doilea rând, bisericile şi lăcaşurile de cult italiene nu au bănci.

Dar poate că, în pofida a orice, acolo exista, în mod excepţional, o bancă, iar banca era fixată de dale, ori poate cioplită direct în piatră. Chiar în acest caz, povestitorii spun clar: tocmai de la pământ nu putea fi ea desprinsă.

Între timp minutele trec, se aprind lumânările, cardinalul îşi îmbracă veşmântul într-o sacristie. Călugăriţele, pierdute, nemaiştiind, ca să spunem aşa, cărui sfânt să i se roage, o lasă pe extatică unde este şi imploră cerul să nu izbucnească vreun scandal. Ele au, după cum vom vedea, un motiv special de a se teme de un incident între Maria-Magdalena şi cardinal.

Începe ceremonia. Cardinalul îşi face intrarea şi, printr-o dezastruoasă coincidenţă, se aşază într-un loc foarte apropiat de acela unde a prins parcă rădăcini redutabila sfântă. Abia a ajuns acolo, că toţi cei care asistă la scenă o văd cu groază pe Maria-Magdalena ieşind din extaz, întorcându-se spre prelat şi înaintând spre el. „Vei fi papă”, îi spune ea. „Da, vei fi papă, dar asta nu va dura

nicio lună. Vei muri la mai puţin de o lună după aceea!”

Această scenă extraordinară se petrece în 1586. Cardinalul, arhiepiscop de Florenţa, născut în acest oraş în 1535, are deci, în acel moment, 51 de ani. A fost, pe rând, ambasador al Toscanei la Roma, episcop de Pistoia în 1573, arhiepiscop de Florenţa în anul următor, cardinal în 1583. Este mai ales un om politic şi un diplomat. E foarte ambiţios. Mai târziu (în 1596) va fi nunţiu papal în Franţa. La 1 aprilie 1605 va fi ales papă de către Conclav. Şi va muri peste douăzeci şi şase de zile, intrând în mormânt cu doi ani mai devreme decât aceea care-i anunţase destinul.

Cel puţin aşa stau lucrurile dacă dăm crezare biografilor acesteia din urmă. Avem oare vreun motiv să socotim că ei n-au inventat această frumoasă poveste? Este puţin spus că acest motiv există: căci acest papă efemer, cunoscut sub numele de Leon al XI-lea, era născut *Alessandro Ottaviano de1 Medici*! Dispariţia descendenţilor „Marilor Medici” (din ramura lui Lorenzo Magnificul) făcea din el unul din şefii acestei familii, căreia cei din neamul Pazzi, în urmă cu trei generaţii, încercaseră să-i smulgă puterea prin asasinat. Am arătat că, de atunci, într-un context istoric diferit, interesele politice ale celor două familii încetaseră să se mai opună. Istoria politică a Florenţei, la acel sfârşit de secol al XVI-lea, este prea complicată pentru a ne aventura în labirinturile ei. Să amintim doar că, prin tradiţie, Medici şi Pazzi îşi disputaseră supremaţia pe tărâmul celei mai importante activităţi a Florenţei, respectiv cel bancar. Reuşita politică a familiei Medici, începând cu Lorenzo, însemnase în schimb eclipsa ei financiară. Rivalitatea politică a celor două familii nu mai avea deci obiect în timpul Mariei-Magdalena. Rămânea însă amintirea şi faptul că fiecare clan îşi propulsa bărbaţii spre cariere înalte, în posturi importante. Ura nu prea mai avea ocazia să se manifeste, dar şi în timpul Mariei-Magdalena şi chiar mai târziu, o vedem izbucnind. Cât despre Alessandro Ottaviano, el nu uitase timpurile de *congiura*. Gândurile îi erau încă pline

de această epocă şi dovada este că, odată ales, îşi luă ca nume pontificat chiar pe acela al fiului lui Lorenzo, predecesorul şi vărul său, papa Leon al X-lea.

Cuvioşii biografi ai Mariei-Magdalena trec sub tăcere efectele pe care le-a avut prorocirea asupra sufletului cardinalului. Nu putem decât să ne imaginăm, în spatele seninătăţii ecleziastice a ceremoniei, continuate calm, violenţa sentimentelor pe care acesta va fi trebuit să le ascundă. Poate că n-a aflat decât mai târziu identitatea acelei mici călugăriţe livide, venite să-l sfideze sub acoperirea profeţiei? Este puţin probabil. Maria-Magdalena era deja cunoscută pentru straniile ei fervori şi pentru miracolele sale. În orice caz, ecoul a fost enorm, de vreme ce lumea îşi amintea încă întâmplarea după douăzeci de ani, iar moartea lui Leon al XI-lea, la douăzeci şi şase de zile de la alegerea lui, uimi întreaga Italie.

Să examinăm singura ipoteză care ar putea explica, raţional, aceste minuni. Leon al XI-lea moare la 26 aprilie 1605, iar Maria-Magdalena la 25 mai 1607. Prima sa biografie, cartea lui Puccini, apare doi ani mai târziu, în 1609. Oare n-a inventat chiar Puerilii profeţia, după evenimente? Cele mai bune profeţii sunt făcute după petrecerea celor profeţite, e un lucru bine cunoscut.

Numai că: unde este publicată această carte, scrisă spre gloria unei Pazzi şi relatând un incident umilitor pentru un Medici? La Florenţa. Şi cine guvernează Florenţa în acel moment? Puternicul Cosimo al II-lea de Medici, mare duce de Toscana, un tânăr de nouăsprezece ani, reputat pentru cultura şi inteligenţa lui, dar şi pentru energia sa. Acest mare duce este, în realitate, un rege. Dispune de o armată şi de o flotă redutabile. Protector al artelor, rival norocos al turcilor în bătălia pentru controlul naval asupra Mediteranei, Cosimo este un spirit liberal, dar n-a fost cunoscut ca un om care putea fi sfidat fără să se răzbune. Neînsemnatul confesor al unei mănăstiri din capitala marelui duce s-ar fi putut oare juca cu focul, în faţa unui asemenea personaj?

În momentul în care cartea începe să se răspândească, Cosimo îi succede tatălui său, Ferdinand I, născut în 1551, şi acesta un om energic şi luminat, protector al lui Galilei şi al lui Giulio Romano; a fost atât de puţin înclinat către viaţa bisericească, încât, pentru a se putea căsători şi pentru a-i putea succede fratelui său, în 1587, a renunţat la titlul de cardinal şi, la cererea sa, a fost redat vieţii civile de către papa Sixt al V-lea.

În timpul ultimilor doi ani ai vieţii lui Ferdinand I, când tânărul Cosimo este deja asociat la putere, îşi scrie Puccini cartea. O face atunci când mănăstirea de care depinde a întreprins deja demersurile în vederea canonizării Mariei-Magdalena, demersuri al căror succes este condiţionat, fireşte, de sfinţenia acesteia, dar şi de politică. O sfântă care nu ar fi fost pe placul celor din familia Medici nu era de conceput pe atunci, la Florenţa. Deci, dacă Puccini introduce totuşi acest incident în relatarea sa, o face pentru că ştie că Medici nu vor spune nimic, deşi episodul nu este spre gloria lor. Mai ştie că aceştia nu vor spune nimic, dar *nu* din bunăvoinţă. Atunci de ce?

Să admitem că strălucirea şi celebritatea sfintei îi intimidează (ceea ce este puţin verosimil). Dar, dacă această minune este inventată, în cauză nu este sfânta, ci doar neînsemnatul confesor de la mănăstirea Sfânta-Maria-a-îngerilor, autorul cărţii, şi martorii pe care-i citează. Medici poate să strivească acest umil personaj, fără să se atingă de familia Pazzi. Dar el nu face nimic, iar autorul, atunci când scrie, ştie că Medici nu va face nimic.

Am spus că imediat după moartea Mariei-Magdalena mănăstirea ei începe să se agite pentru a-i face recunoscută sfinţenia. Cartea părintelui Puccini face parte din pioasa campanie de presă întreprinsă în acest sens. Iar ceea ce se petrece în acel moment este o mărturie, încă una, în favoarea autenticităţii.

În mod normal, cardinalul arhiepiscop de Florenţa ar fi trebuit să ordone prima anchetă, numită chiar

diocezială. El trebuia să aibă iniţiativa, după cum ne putem convinge consultând orice enciclopedie la cuvântul „canonizare”. Or, acest prelat nu întreprinde nimic. În vreme ce toată procedura depinde de el, el nu face nimic, cel puţin nu în mod deschis. E nevoie ca Ferdinand de Gonzague, cardinal, duce de Mantua, să prezinte o petiţie papei Paul al V-lea Borghese, apoi ca alţii să i se alăture lui, pentru ca, în urma ordinului primit de la Roma, arhiepiscopul de Florenţa să înceapă, în fine, procedura.

Are el moive personale să se opună? Nu, căci îndată primit ordinul papei, totul s-a făcut cât ai clipi: încă din 1611, dosarul diocezian este transmis la Roma. Se vede clar, din modul în care se derulează procedura diocezială, că arhiepiscopul de Florenţa pregătise totul, pe sub mână, şi că era la fel de nerăbdător ca şi fidelii săi s-o vadă pe Maria-Magdalena cât mai repede înălţată în rândul sfinţilor.

Numai că aşteptase un ordin. Această atitudine nu poate avea decât o explicaţie: hotărâtă de către un florentin, procedura de canonizare a unei Pazzi era o implicare în rivalităţile oraşului şi un gest de sfidare la adresa familiei domnitoare. Cerută de străini şi ordonată de Roma, nu era decât o afacere religioasă. Unul din cele mai uimitoare miracole atribuite călugăriţei putea, din acel moment, să fie reţinut, fără vreun inconvenient. Şi a fost, într-adevăr, fără ca să aibă cineva ceva de obiectat.

După cum se cunoaşte, în orice proces de canonizare există un procuror, numit în dreptul ecleziastic *Promotor fidel* sau, mai familiar, „avocatul Diavolului”.

Rolul lui este de a culege toate depoziţiile defavorabile, toate refutaţiile. El trebuie să se străduiască a demonstra că miracolele sunt false şi că sfinţenia este iluzorie. Pentru moment, nu e vorba decât de o beatificare31, nu există încă avocat al Diavolului, dar anchetatorii îi pregătesc dosarul. Toţi martorii (pro şi contra) sunt ascultaţi, iar depoziţiile lor – înregistrate. În

niciuna din primele două anchete dioceziene (1611) şi de beatificare (1624), profeţia făcută lui Leon al XI-lea nu este contestată de nimeni. Martorii sunt încă numeroşi, deoarece faptele datează doar de vreo treizeci de ani. Mai importanţi decât martorii sunt aceia cărora, dacă ar putea, le-ar plăcea să recuze profeţia şi să pună inventarea ei pe seama personalităţii neînsemnate a martorilor citaţi de către biograf. Dar aceia nu se manifestă, nici în timpul anchetelor, nici în nenumăratele scrieri care urmează cărţii lui Puccini şi al căror inventar impresionant l-a făcut Dingwall. Beatificarea este pronunţată în 1626. Mai târziu, ancheta va fi reluată, a treia oară, pentru canonizarea definitivă. *Promotorfidei*, cardinalul Decio Azzolini nu va putea, cum n-au putut nici predecesorii lui, să găsească pe cineva care să conteste profeţia făcută lui Leon al XI-lea; iar atunci când Maria-Magdalena este declarată sfântă, în 1688, de către papa Clement al IX-lea, profeţia va fi înregistrată în biografia oficială, fără ca, vreodată, cineva s-o fi pus sub semnul îndoielii. Pentru un motiv oarecare, niciun Medici şi, ceea ce e şi mai curios, niciun linguşitor al familiei Medici nu va încerca vreodată s-o facă. Totuşi, marii duci continuă să domnească la Florenţa (în 1688, în momentul canonizării, la cârmă e Ferdinand al II-lea). În oricare altă situaţie, documentele cu privire la acest eveniment ar fi considerate probante de către critica istorică. Martorii sunt numeroşi, de opinii diverse, animaţi de pasiuni contradictorii. Unii dintre ei ar fi avut chiar interesul să conteste faptele. Toţi spun însă acelaşi lucru.

Cu toate acestea, eu nu spun că realitatea miracolelor din 1586 este demonstrată. Căci, în definitiv, care este dilema noastră? Avem de ales între nu ştiu ce conjunctură istorică ce scapă analizei noastre şi care ar explica acel consens al florentinilor, iar, pe de altă parte, ipoteza că o călugăriţă mică şi fără vlagă a putut, când a vrut, să cântărească mai multe quintale şi să anunţe evenimente cu douăzeci şi unu de ani înainte ca ele să se producă. Balanţa nu este echilibrată. Cred că niciun om

rezonabil, pus în faţa acestei alegeri, n-ar ezita o secundă.

Numai că, de ce am alege? Aceasta îmi aminteşte o replică pe care mi-a dat-o odată Wickler32, la Institutul Max Planck din

München. Eu nu eram de acord cu explicaţia lui privind un anumit fenomen.

„Trebuie să fie această explicaţie” mi-a spus el, „de vreme ce nu există alta”.

Este adevărat că nu exista alta. Ei şi? N-aveam, oare, dreptul să nu ştim? Ce e mai bine? Să ne mulţumim cu o explicaţie care nu explică nimic sau să ne recunoaştem ignoranţa? Ne putem mândri cu un progres real atunci când, în privinţa unei probleme, am recunoscut că nu ştim. A crede, în mod greşit, că ştim înseamnă a ne condamna la a nu şti niciodată.

Să revenim la Maria-Magdalena. Dacă este adevărat că ea a deţinut secretul de a se lipi de solul capelei din mănăstirea Sfânta-Maria-a-îngerilor şi de a rezista, fără a schiţa niciun gest, sforţărilor unui mănunchi de oameni care încercau să o trans*f* porte în altă parte, eu nu pot şti; şi nici nu văd ce profit intelectual sau de altă natură aş avea convingându-mă că, deşi nu ştiu, ştiu totuşi ceva. Citesc această istorie cu multă atenţie şi, fără să cred în ea, înregistrez faptele. Hagiografii îmi spun că este adevărată: eu îi ascult.

Dar îmi mai spun, în plus, că este edificatoare. Aici însă, încep să reflectez.

Este această povestire edificatoare? Adevărată sau falsă, care ar fi fost cu adevărat utilitatea ei? Am văzut că, dacă apropiaţii Mariei-Magdalena ar fi vrut să inventeze ceva plauzibil şi care să nu creeze nimănui necazuri, ar fi putut să găsească totuşi ceva mai bun.

Să presupunem însă că ei n-au inventat nimic şi că totul este adevărat. O tânără călugăriţă care produce un scandal în timpul unei foarte auguste şi solemne ceremonii, şi provoacă un cardinal al bisericii prin nişte cuvinte ce rănesc şi care sunt absolut incontrolabile, prin

ce anume sunt toate acestea edificatoare?

Singurul rezultat al acestui zgomotos incident este de a fi atras asupra ei toate privirile şi de a fi făcut să se vorbească despre ea. Profeţii aud toţi oamenii sus-puşi. Exaltaţi care le strigă:

„Vei fi papă!” întâlnesc în fiecare zi. Chiar presupunând că este autentică, profeţia făcută lui Leon al XI-lea nu începe să fie interesantă decât nouăsprezece ani mai târziu. În tot acest timp, ea nu este altceva, în ochii martorilor, decât o scenă de isterie. Şi niciodată biografii Mariei-Magdalena n-ar fi avut ideea de a o considera edificatoare, dacă n-ar fi existat caracterul ei miraculos. Această profeţie ţine de ceea ce ar fi potrivit să numim „miraculosul straniu”, care provoacă admiraţia nu pentru că semnifică în sine ceva, ci pentru că stupefiază.

Presupunându-l în continuare autentic, ce dovedeşte, în realitate, acest eveniment? Faptul că Maria-Magdalena a dispus pe durata a câtorva zeci de minute de puteri supraomeneşti, pentru a sfida un duşman al familiei sale. Ea a ştiut să găsească modalitatea de a merge aproape de locul unde va veni el şi de a rămâne acolo până la sosirea lui, în pofida tuturor eforturilor omeneşti de a o îndepărta. Apoi, ea a văzut viitorul acestui personaj şi i l-a aruncat în faţă. Este o magie, aşa cum am face cu toţii, sfinţi sau nu, în fiecare zi, dacă am putea. Diferenţa este însă că noi nu putem. Dar, dacă puterile în sine sunt edificatoare, atunci ar trebui să înălţăm slavă telefonului, televizorului, bicicletei şi maşinii de bărbierit electrice, care i-ar fi lăsat muţi de uimire pe florentinii anului 1586.

Fizică aberantă

„Miraculosul straniu” abundă în cazul vieţii Mariei-Magdalena, dacă ar fi să dăm crezare martorilor. Se pare că era un fapt cotidian.

Astfel, majoritatea numeroaselor sale extaze (uneori mai multe pe zi) se prezentau sub două forme, la fel de surprinzătoare şi pe care le vom numi forma rigidă şi, respectiv, forma alertă. Amândouă tipurile surveneau

brusc, adesea sub impulsul unui simplu cuvânt, care servea de stimul declanşator: *iubire*, *Iisus*, *Dumnezeu* sau altele asemenea.

Am văzut un exemplu de extaz rigid, în episodul profeţiei sale pentru viitorul Leon al XI-lea. În cazurile de acest fel, ea rămânea împietrită în atitudinea în care o surprindea extazul. Dacă acesta survenea în timpul unei mese, când ducea o bucată de pâine la gură, ea putea rămâne astfel mai multe ore, cu gura deschisă şi cu mâna întinsă, spre totala uimire a celorlalte călugăriţe, pe care ni le putem imagina mai mult uimite decât edificate, într-o zi de iarnă, când spăla rufe afară, gerul a făcut ca apa în care-şi băga mâinile să îngheţe, acestea rămânând astfel prinse în gheaţă. A trebuit, spun biografii ei, să se aducă apă caldă pentru a putea fi eliberată. Acest eveniment şi numeroase altele de acelaşi fel par a indica faptul că, în starea de extaz rigid, era întotdeauna, ori dacă nu, foarte adesea, imposibil de ridicat de la pământ. Căci, dacă nu era aşa, nu vedem de ce călugăriţele care o vedeau îngheţând ar fi lăsat-o acolo, în loc să o aducă, fie şi înţepenită, în chilia ei.

Şi mai stranii, încă, sunt extazele ei alerte. După descrierile biografilor, se pare că, în anumite împrejurări, ea îşi pierdea o parte din greutate sau din inerţie. Iată ce scrie părintele Cepari, care a fost unul din confesorii ei şi care povesteşte ceea ce, după cum spune, a văzut cu ochii lui:

„Se deplasa cu o viteză incredibilă dintr-un loc în altul, urcând şi coborând scările cu o asemenea agilitate, încât părea mai degrabă că zboară, decât că atinge cu picioarele pământul. Sărea cu precizie în locurile cele mai periculoase. În ziua sărbătorii Invenţiei (*descoperirii*) Crucii, la 3 mai 1592, intră alergând în altar şi, fără niciun ajutor omenesc, fără niciun fel de scară, sări până la cornişă, la cincisprezece coţi înălţime de la sol. Acolo, luă Crucifixul şi, desprinzându-l pe Iisus de pe cruce, îl luă la pieptul ei şi-l îmbrăţişă, apoi îl întinse călugăriţelor să-l

sărute. Scoţându-şi voalul, ea ştergea cu el statuia, ca şi cum aceasta ar fi fost acoperită de transpiraţie. Toate acestea ar fi produs ameţeală, într-o asemenea situaţie, oricui altcuiva”.

Citind acest text, ducem automat mâna la dicţionar, pentru a găsi echivalentul cotului (*Uaune*). Textul originar, în latină, din *Acta Sanctorum*, spune: *ascendit super coronidem ecclesiae, altam ulnis quindecim*...” Gaffiot traducea *ulna* prin *brasse*, citându-i pe Virgiliu, pe Horaţiu, pe Ovidiu şi pe cei mai mari autori. La naiba! Această măsură are cinci picioare, să spunem, peste un metru şi jumătate. Dar Larousse, la *anine*, ne arată că această măsură este folosită în mai multe ţări şi că valoarea ei, variabilă, poate merge de la 0,513 m la 2, 332 m. Tot ce ne interesează să ştim este dacă performanţa tinerei călugăriţe de douăzeci şi şase de ani, hrănită de ani de zile doar cu pâine şi apă, este posibilă sau nu. Neputând măsura înălţimea faimoasei cornişe, să luăm valoarea cea mai mică. Ajungem la rezultatul de şapte-opt metri: cazul e închis şi putem să-i recunoaştem Mariei-Magdalena de Pazzi titlul de campioană eternă la săritura în înălţime ori biografilor ei un gust nemăsurat pentru recorduri. Nici aici nu avem altă ieşire. Nu mai contează dacă se traduce *ulnis quindecim* prin şapte metri, cum am făcut noi, prin nouă sau zece, ca Thurston34, sau prin optsprezece, ca doctorul Leroy, autorul studiului celui mai des consultat referitor la fenomenele (sau relatările) de levitaţie3°. Între aceste cifre nu există, din punct de vedere filosofic, nicio diferenţă. Ele sunt, toate, în aceeaşi măsură, imposibile. Imposibile, deci false? întrebarea pe care ne-am mai pus-o şi pentru care propun acelaşi răspuns: să nu credem nimic şi să rămânem atenţi la tot.

Să rămânem atenţi în special la detaliile prezentate de către martori, veridice sau nu. Toţi au, ne spun ei, impresia unei extraordinare uşurinţe. În cazul acestor tipuri de extaz, „ea pare mai degrabă că zboară, decât că atinge pământul”, „*agilitate tantau*i se spune în latina

Actelor, „*ut volare potius quam pedibus terram contingere videretura*. Sunt cu toţii uimiţi de salturile, rostogolirile şi săriturile pe care ea le face nestingherită, fără a se răni. Poate să se aplece în locurile cele mai periculoase, fără a risca să păţească ceva, „*secura inferebatsese în loca periculosau*.

Nu-mi dau seama în ce măsură nişte oameni simpli, precum aceşti martori, pot descrie, fără a spune minciuni, efectele vizibile ale unei pierderi de greutate şi inerţie. E vorba aici, într-o anumită măsură, de idei bazate pe intuiţie. Într-o măsură totuşi atât de mică, încât savanţii care s-au gândit la ele, începând cu Arhimede, nu reuşiseră încă, la vremea în care scriau biografii Mariei-Magdalena, să le formuleze, deoarece Galilei a fost acela care a făcut-o (parţial) câţiva ani mai târziu.

Să nu ne imaginăm că este uşor a inventa un miracol coerent din punctul de vedere al fizicii. Să examinăm, de exemplu, agilitatea tinerei călugăriţe pe acele scări de mănăstire şi să considerăm datele reale ale problemei, aşa cum se înfăţişează ea unui spirit din veacul XX, cunoscător al legilor fizicii şi mecanicii.

Din vreme în vreme, deci, călugăriţa începe să alerge cu o viteză nebună. Cum reuşeşte? Legile mecanicii nu permit decât două ipoteze: ori masa ei şi inerţia sunt reduse aproape la zero, ori forţa ei este formidabil multiplicată.

Dar consecinţele vizibile ale acestor două ipoteze sunt cu totul diferite, cu excepţia agilităţii.

Dacă se schimbă doar masa şi inerţia, evoluţiile surorii făcătoare de minuni s-ar produce fără mare zgomot, fără stricăciune pentru obiecele pe care le-ar putea atinge, fără răsturnarea celor care s-ar găsi pe traiectoria ei. Ea se va aşeza pe lucruri fără să le strice, fără a le face să se mişte, fără să schimbe felul în care ele sunt aranjate (să ţinem minte acest amănunt: îl vom reîntâlni, în legătură cu alţi mistici, remarcabil descris).

Dacă, dimpotrivă, forţa ei se multiplică, vor trebui să

se vadă persoane şi obiecte căzând la venirea în contact cu ea, şocurile vor fi zgomotoase, vor exista stricăciuni.

În primul caz, vom avea o impresie de graţie, în cel de-al doilea, de forţă. *A priori*, nu prea vedem ca unul să fie mai edificator decât celălalt. N-ar fi minunat ca această mică fiinţă prost hrănită să fi fost văzută întrecându-le pe cele mai robuste călugăriţe la muncile mănăstirii? Acest spectacol s-ar potrivi unui anume tip de agilitate, datorată înzecirii forţei. Dar această situaţie nu s-a văzut niciodată. Forţa ei, în timpul extazelor alerte, rămâne ceea ce este. Ceea ce martorii au văzut se potriveşte, în schimb, celeilalte ipoteze, în special acest fapt observat de către martori şi în legătură cu care desfid pe oricine poate să-mi spună ce are edificator în el: când cădea, în timpul acrobaţiilor sale, se rostogolea şi sărea din nou, în chip bizar, fără să se lovească. Este exact ceea ce s-ar întâmpla cu oricare dintre noi care ar şti cum să procedeze ca să-şi piardă o parte din inerţie.

De oricare explicaţie am lega povestirile martorilor, ceea ce descriu ei este tabloul unei aberaţii fizice şi mecanice aparte, întotdeauna aceeaşi şi definite în termenii unei fizici şi ai unei me

9 9 9

canici inexistente la acea vreme.

Să subliniem încă o dată că aceste constatări nu încearcă să dovedească nimic în ceea ce priveşte realitatea faptelor raportate. Ele sunt pur şi simplu curioase şi instructive. Curioase, deoarece, din oricare unghi ai considera istoria sfintei, găseşti episoade incredibile, ca în basme. Dar instructive prin aceea că episoadele, mai degrabă fantastice decât miraculoase, violează legile cunoscute ale fizicii respectându-le, precum în *science-fiction*. În vreme ce fantasticul basmelor se dezvoltă, fără a ţine cont de fizică, în jurul unei idei poetice, al unui simbol, al unor învăţăminte morale, cel al Măriei-Magdalena de Pazzi n-are nicio legătură cu caracterul edificator din punct de vedere religios care s-ar aştepta de la el.

El se organizează, ca într-o nuvelă de Fritz Leiber sau de Van Vogt, în jurul unei ipoteze fizice, ale cărei consecinţe logice apar treptat, de-a lungul povestirilor disparate ale unor martori diferiţi. Dar, în vreme ce Fritz Leiber şi Van Vogt şi-au extras ipoteza din cunoştinţele lor ştiinţifice, iar ea le serveşte drept ghid în conceperea episoadelor, în cazul nostru autorii nu ştiu şi unii nu pot şti că tot ceea ce povestesc ei se încadrează în logica unor servituţi explicabile prin legile fizicii. Nu pot s-o ştie, pentru simplul motiv că, la vremea în care ei scriu, conceptele corespunzătoare nu există încă.

Voi adânci însă mai târziu analiza acestei coerenţe, care se observă deasupra tuturor frontierelor religioase şi culturale.

Alte minuni bizare

Să continuăm analiza minunilor atribuite Mariei-Magdalena.

Unele extaze alerte erau însoţite de un fel de automatism al atitudinilor şi gesturilor. În acele momente, sfânta, deşi se schimba la faţă, având acea strălucire a ochilor, uneori acea hipertermie despre care am vorbit, îşi continua liniştită treaba în timpul căreia o surprinsese extazul: bucătărie, croitorie ori chiar lucrări foarte delicate de pictură sau broderie. Cum, în timpul acesta, vorbea cu patimă despre viziunile ei şi era evident în ochii martorilor că ea continua să lucreze fără să se gândească la ceea ce făcea, aceştia încercară de multe ori să-i împiedice lucrul, ca să vadă ce se întâmplă.

Să remarcăm, aici, cât de bine confirmă această curiozitate faptul că isprăvile surorii erau mai degrabă fantastice decât edificatoare: departe de a cădea cu faţa la pământ, cum vedem, de exemplu, la personajele din Vechiul Testament, în faţa manifestărilor divinităţii, călugăriţele, superioarele Mariei-Magdalena şi chiar confesorul ei vor să ştie până unde-i merge abilitatea. Astfel, de multe ori au legat-o la ochi când picta sau broda. Ori făceau întuneric în încăpere. Sfânta, dacă e să le dăm

crezare, îşi continua lucrul ca şi cum nimic nu s-ar fi întâmplat, fără să greşească, arătând că, în acea stare, ea n-avea nevoie nici de ochi, nici de lumină pentru a vedea.

Biografii vorbesc, de asemenea, despre darul ei de vindecătoare şi ceea ce povestesc ei în această privinţă nu e mai puţin interesant. Printre atâtea fapte incredibile şi cunoscând predilecţia sa pentru acei bolnavi care prezentau cele mai respingătoare răni ne-am aştepta să vedem dispărând cât ai clipi ganglionii leprei şi ulceraţiile pline de viermi. Când inventezi, ce mai contează? Poţi spune orice doreşti.

Or, nu vedem deloc aşa ceva. Ea vindecă „febrele", „durerile de burtă". Vindecă boli pe care medicina le clasează azi în domeniul neurologiei şi al psihosomaticii. Uneori, se vindecă pe ea însăşi, anunţând data vindecării precum bolnavii lui Bernheim şi Liébault36. Şi se mulţumeşte cu atât. Dacă biografii ei au inventat aceste minuni înseamnă că au fost pe cât de timoraţi în materie de medicină, pe atât de ingenioşi în materie de fizică, înţelegem cu atât mai puţin această prudenţă, cu cât, în alte privinţe, nu se dau înapoi de la nimic: ni se spune, de exemplu, că de două ori, în 1588 şi 1602, vinul mănăstirii, care se oţetise, a fost transformat din nou în vin bun de către sora făcătoare de minuni.

În definitiv, printre miracolele atribuite Mariei-Magdalena, rare sunt acelea care corespund imaginii clasice a miracolului religios, de care legendele sunt pline, cu precădere în acele vieţi ale sfinţilor de demult, atât de îndrăgite în Evul Mediu de către autorii de *mistere* şi de sculptorii de capiteluri unde vedem sabia călăilor transformându-se în fuior sau părul fecioarelor martire crescând dintr-odată pentru a le acoperi la timp goliciunea.

Cercetând cu atenţie, nu descopăr decât unul care poate fi inclus în categoria „miracolelor euharistice" 37.

Într-o zi, o soră bolnavă îşi exprimă în faţa Mariei-Magdalena teama de a nu putea merge până la Sfânta

Masă pentru a se împărtăşi. Sfânta îi răspunde, în esenţă, că, deşi avea să fie împiedicată să meargă la Sfânta Masă, ea nu va fi lipsită de împărtăşanie.

Şi, într-adevăr, în timpul slujbei, în momentul împărtăşaniei, toată lumea, se zice, a văzut o ostie părăsind singură potirul şi ducându-se în gura călugăriţei, care se împărtăşi, astfel, de la distanţă. De altfel, nu se înţelege prea bine dacă ostia a fost văzută zburând pe tot traseul ori dacă s-a observat numai că dispare din potir, în timp ce sora bolnavă constata materializarea ostiei în gura sa. Cele două fenomene sunt, de altfel, invocate ca dovezi în afara domeniului religios de către parapsihologi, în împrejurări profane, sub numele de telekinezie.

Acestea sunt principalele miracole atribuite Mariei-Magdalena de Pazzi în timpul vieţii ei. Numărul lor este mare. Acelea care însoţeau extazele se produceau (arată biografii ei) aproape zilnic.

Să admitem că relatările lor sunt veridice şi că micuţa călugăriţă a beneficiat într-adevăr de puterile fizice care i-au fost atribuite, că a putut să-şi modifice după voie inerţia, să sară până la şapte sau optsprezece metri înălţime, să vadă în întuneric, să deplaseze ostii fără să le atingă, să redea vinului oţetit savoarea lui iniţială, să se rostogolească pe scări fără a se răni38. Merita oare pentru aceasta ca ea să-şi mortifice cu atâta cruzime fiinţa? Toate acestea justifică oare prematura ei distrugere şi moartea la numai patruzeci şi unu de ani, după douăzeci şi cinci de ani de mortificări atroce?

Toate aceste fenomene care ne incită atât de mult curiozitatea erau, după cum spun biografii ei, o problemă pentru toată lumea, inclusiv pentru ea. Primele lor manifestări o umplu de teamă. Îşi pune întrebări asupra naturii lor, îşi întreabă, mai ales, superiorii şi duhovnicul ce ar putea fi. E bine? E rău? Diavolul să fie autorul? Sau natura? Sau Dumnezeu? Trebuie să se apere de ele? Să nu le dea nicio atenţie?

Răspunsurile care i s-au dat nu se inspirau din natura

fenomenelor, ci din ceea ce se petrecea în sufletul ei când acestea se produceau. I s-a impus să reducă la minimum aceste manifestări şi să nu le folosească decât în scop evlavios şi cu autorizarea superiorilor ei. De exemplu, i-a fost interzis să sară şi să se înalţe în aer în timpul extazelor agile: dacă munca pe care o făcea în acel moment o obliga să se urce undeva, n-avea decât să se folosească de o scară, ca toată lumea.

În biografiile sfintei, aceste fapte cu totul ieşite din comun sunt tratate nu ca nişte uimitoare performanţe, ci ca o confirmare indirectă a acţiunii divine. Doar această acţiune divină, de natură spirituală, o face sfântă pe Maria-Magdalena, ea şi numai ea. Săriturile şi profeţiile nu sunt decât o concesie făcută de Dumnezeu modului grosolan de a privi lucrurile al oamenilor care, dintotdeauna, nu consimt să creadă decât dacă văd cu ochii lor: „Pentru ca inimile voastre împietrite să se deschidă sentimentelor şi virtuţilor slujitoarei mele, pentru ca voi să luaţi aminte la exemplul ei, iată, prin voinţa mea, ce poate ea face sub ochii voştri şi care prin nimic nu poate fi explicat, decât prin acţiunea mea asupra ei”.

Tot astfel îşi înţelege şi Maria-Magdalena uluitoarea aventură. Cu timpul, neliniştea dispare şi ea acceptă cu seninătate apariţia repetată a miracolelor, din momentul în care superiorii şi confesorul ei au convins-o că ele însoţesc de drept viaţa ei interioară cea mai profundă. Aşadar, nu în aceste atât de captivante miracole trebuie să căutăm secretul Mariei-Magdalena, pentru că ea însăşi nu le dădea nicio atenţie şi pentru că a trebuit chiar ca alţii s-o liniştească în privinţa lor, pentru ca ea să le accepte resemnată.

Care este, deci, secretul? La drept vorbind, niciun secret n-a fost mai puţin ascuns ca acesta, de vreme ce sfânta îl proclamă de la un capăt la altul al vieţii ei: este iubirea, iubirea de Dumnezeu şi, mai precis, iubirea faţă de cea de-a doua persoană a Sfintei Treimi, persoană a cărei esenţă misterioasă o percepuse, cu fascinaţie, încă de pe

vremea când era o fetiţă, în spatele formulărilor din *Symbolum Athanasianum*: Iisus, Fiul întrupat, Dumnezeul cu dublă natură.

„O, iubire – striga ea în timpul extazelor ei –, tu mă distrugi, tu îmi nimiceşti fiinţa, tu mă devorezi, tu mă arzi! O, vino la mine şi iubeşte, iubeşte!”

Ori, dimpotrivă, copleşită parcă de excesul pasiunii pe care o trăia: „Doamne-Dumnezeul meu, destul, destul, este prea mult, o, Iisuse, o, Dumnezeu de iubire, nu, nu mă pot stăpâni să nu strig de-atâta iubire! Tu, iubirea mea, fericirea inimii mele, speranţa, mângâierea sufletului meu!”

Nu ne îndoim de faptul că, oricare ar fi natura acestor extaze, ele depăşeau prin intensitatea plăcerii orice închipuire. În culmea acestor extaze, neputând suporta o fericire prea mare pentru omeneasca fire, ea uita poruncile superiorilor şi fugea, sărea, se tăvălea pe jos, în zăpadă sau prin spini, îşi smulgea veşmintele ori îşi cufunda capul şi braţele în apă. Tot în aceste momente, am văzut că, după cum arată biografii ei, avea acele de-a dreptul imposibile accese de temperatură. Înţelegem acum, citind toate acestea, de ce unii au crezut că au pătruns secretul Mariei-Magdalena şi au hotărât, pur şi simplu, că era nebună sau isterică, sau amândouă la un loc.

Numai că astăzi cuvântul nebunie este serios devalorizat. Cineva care, altă dată, ar fi fost internat la ospiciu, face astăzi carieră în literatură, dacă nu cumva este chiar profesor, pe cheltuiala statului, înconjurat de admiraţia generală şi decorat de ministrul artelor şi literelor. Cât despre isterie, care, după psihiatrul canadian F.L. Marcuse, se traduce prin „criză necontrolată de plâns, ţipete şi râs laolaltă39, aceasta nu oferă decât o asemănare foarte superficială cu ceea ce ne relatează biografii călugăriţei de Pazzi. Isteria este o stare patologică a personalităţii.

Isteria

De la critica experienţelor lui Charcot făcută de Babiński, se ştie că prima caracteristică a istericului este sugestibilitatea lui40. Simptomele de isterie pot fi provocate prin sugestionare şi înlăturare prin contra-sugestie.

Dacă a existat vreodată cineva care să reziste oricărei forme de sugestionare, atunci acea persoană a fost fără îndoială încăpăţânata Ecaterina de Pazzi, care toată viaţa n-a făcut niciodată decât cum a vrut ea. Dacă ar fi avut fie şi numai un dram de isterie, cu siguranţă că, în felul acesta, i-ar fi făcut pe părinţii, pe duhovnicul şi pe superiorii săi, ca şi pe arhiepiscopul de Florenţa, să se simtă mult mai liniştiţi în privinţa ei.

Cuvântul isterie păstrează, în limbajul curent, aura de sexualitate delirantă popularizată de către Charcot cu prilejul faimoaselor sale demonstraţii de la Salpêtrière, când lumea bună a Parisului aştepta cu o delicioasă înfiorare declanşarea „fazei pasionale”. N-are importanţă că, în lumina descoperirilor ulterioare, isteria a ajuns aproape să se confunde cu capacitatea de sugestionare – întotdeauna nu sunt reţinute decât râsul amestecat cu lacrimi şi extravaganţele „fazei pasionale”. Râs, lacrimi, ţipete, gesturi şi atitudini pasionale: nu este acesta chiar cazul Mariei-Magdalena de Pazzi? Fără îndoială. Nu lipseşte decât ceea ce face *cu adevărat* ca isteria să fie isterie, trăsătura ei definitorie, şi anume capacitatea de sugestionare. Căci râsul, lacrimile, vorbele înflăcărate sunt şi simptome, pur şi simplu, ale pasiunii. Pentru a o trece pe Maria-Magdalena în rândul istericilor, trebuie să renunţi la explicarea trăsăturii esenţiale a caracterului său şi anume indiferenţa ei totală faţă de presiunile, dorinţele şi sugestiile anturajului său, sălbatica ei determinare de a nu face decât ceea ce hotărâse, o dată pentru totdeauna, la vârsta de zece ani. Sau, dacă nu, înseamnă că nu ştii ce este de fapt isteria.

Cu toate acestea, când te-ai decis să nu reflectezi prea mult asupra fenomenului, e mai convenabil ca, fără s-

o spui, să nu reţii din cuvântul isterie decât semnificaţia lui neştiinţifică, prefăcându-te că, în felul acesta, ai explicat totuşi ceva. Dacă într-adevăr sora de Pazzi e isterică, atunci nu mai e nevoie să-ţi pui întrebări în legătură cu acea iubire care o devorează, iar misterul extazelor sale este exorcizat. Exorcizat e şi mobilul supraomeneştii ei obstinaţii de a urca înapoi, împotriva cursului naturii, până la izvor, şi exorcizat este, în fine, şi izvorul.

Să privim toate acestea în faţă. Cu excepţia a doua perioade de timp, în care e stăpânită de sentimentul pustietăţii şi de singurătate, extazele ei sunt zilnice. Adesea, ele durează mai multe ore în şir, uneori chiar mai multe zile. A avut şi extaze de o săptămână, în timpul cărora nu şi-a revenit decât două ore pe zi. O dată a avut un extaz care a ţinut patruzeci de zile.

Obiect al unei vieţi sacrificate?

Are viaţa noastră vreun scop? Au, oare, lucrurile vreun sens? Oricare ar fi răspunsul pe care l-am da acestor străvechi întrebări, şi chiar dacă nu răspundem nimic, fiecare dintre actele noastre are un mobil anume, iar cu cât mobilul acesta este mai puternic, cu atât satisfacţia noastră e mai mare atunci când ţelul este atins. Dar, dacă nu greşesc, nu ne putem nicidecum imagina ceva a cărui satisfacţie să ne producă o încântare care să dureze patruzeci de zile, în înţelesul literal al termenului, vreau să zic, o încântare atât de extraordinară, încât, în tot acest timp, să rămânem, pur şi simplu, în extaz.

Se va obiecta că aceste stări distructive, aceste „răpiri” ale sufletului, seamănă mult cu acelea produse de droguri. Este adevărat. Există o anume asemănare. Numai că drogul anihilează gândirea. Nu numai că stările acestea de extaz nu anihilează gândirea Mariei-Magdalena, dar tocmai în acele momente ea judecă cel mai bine, mai subtil, ba chiar cel mai logic cu putinţă şi uneori, dacă e să dăm crezare martorilor, vădind o înţelepciune mai presus de puterile omeneşti. Are viziuni în timpul cărora în faţa ochilor săi se derulează scene de o precizie uimitoare.

Martorii extazelor sale îşi notau cuvintele pe care ea le rostea atunci. Adesea, vocea ei dialoga, ca şi cum prin ea ar fi vorbit mai multe persoane.

Iată un extras dintr-un asemenea dialog. El explică natura extazului. Este, de fapt, interpretarea extazului prin el însuşi.

„Un alt rod al comunicării esenţei mele este un fel de dispariţie a credinţei.

— O, Părinte etern! Cum poate să se întâmple aşa ceva, căci fără credinţă nu ne putem mântui?

— Iată cum, fiica mea. Prin comunicarea esenţei mele, eu fac să se reverse în tine o atât de adâncă, o atât de clară şi de intensă cunoaştere a mea, încât ea te forţează, întrucâtva, să recunoşti că tu nu mai poţi să ai credinţă; şi aceasta este ceea ce eu numesc dispariţia credinţei, pentru că această cunoaştere este atât de desăvârşită, încât ea pare să aparţină mai puţin credinţei şi mai mult viziunii. Această stare naşte în tine o înmânunare nesfârşită, din care ia fiinţă o intimă şi imensă iubire. Această infidelitate prea fidelă este veşmântul nupţial cu care, îmbrăcându-se, sufletul pe bună dreptate se mândreşte, dar acest veşmânt – cine ar crede-o? – este făcut din lumină şi tenebre, el este asemenea celui care mi se atribuie atunci când se spune că sunt înveşmântat cu lumină şi că sălăşluiesc în mijlocul tenebrelor inaccesibile.

Într-adevăr, cu cât imensitatea mea mă face mai limpede şi posibil de a fi cunoscut în mine însumi, cu atât sunt mai de nepătruns pentru creaturi, din cauza neputinţei lor. În aceasta sunt asemenea soarelui, pe care, cu cât străluceşte mai mult, cu atât îl poţi vedea mai puţin. Şi, la fel precum soarele nu poate fi văzut cu ajutorul altei lumini, ci numai cu ajutorul propriei lumini, tot astfel nici eu nu pot fi cunoscut decât cu ajutorul luminii pe care o revărs. Veşmântul sufletului lipsit în acest fel de credinţă este deci, ca şi al meu, făcut din lumină şi tenebre, iar sufletul mult se bucură de aceasta. Dar cum? El se bucură de faptul că nu-L cunoaşte pe Dumnezeu: iată tenebrele; şi

totuşi, el îl cunoaşte atât de bine, încât îşi pierde, întrucâtva, credinţa: iată lumina. Sufletul crede ca şi cum ar vedea, dar cel care vede nu mai are credinţă, căci credinţa înseamnă să crezi ceea ce nu se vede, iar, pe de altă parte, sufletul îşi dă seama că nu cunoaşte nimic, având în vedere abisul imens şi infinit al perfecţiunii mele, pe care el nu-l poate sonda. El se găseşte deci, în acelaşi timp, în lumină şi în întuneric, iar acea credinţă fără de credinţă, despre care ţi-am vorbit, aceasta este". 41

Oricare ar fi explicaţia unui asemenea discurs, el nu poate fi nicidecum atribuit unei minţi rătăcite. Chiar dacă nu împărtăşim felul de a gândi pe care-l dezvăluie el, chiar dacă modul de viaţă contemplativ ne e străin, rămâne subtilitatea celor spuse, rafinamentul expresiei, menţinut chiar şi în cadrul limbajului oral folosit, care a fost scrupulos păstrat de către martori. Iar texte asemănătoare au fost adunate de cei din preajma sfintei pe parcursul întregii sale vieţi. Ele formează o operă voluminoasă, pe care o putem oricând studia.

Dar nu acest lucru e cel mai uimitor. Nimeni, cred, nu va presupune că micuţa carmelită subtilă, dar ignorantă, de la mănăstirea Sfânta-Maria-a-îngerilor, ar fi putut să se inspire din jbhagavad-*Gâta*, care, de altfel, era necunoscută în Occident în veacul al XVII-lea. Or, de îndată ce, uitând „mitologia creştină" – ca să utilizăm termenii „Noii Teologii" – călugăriţa italiană încetează de a mai pronunţa numele lui Iisus, de a mai vorbi despre persoana lui, despre istoria lui, ea foloseşte aceleaşi cuvinte, aceleaşi fraze, ba chiar şi aceeaşi formă dialogată a meditaţiei care, în textul indian, face să alterneze întrebările discipolului Arjuna cu răspunsurile stăpânului divin Krishna:

„Această Fiinţă", spune, de exemplu, Krishna vorbind despre el însuşi, „această Fiinţă care este noapte pentru toate creaturile, este, pentru înţeleptul care cunoaşte Sinele, starea de veghe, ziua luminoasă a fiinţei, cunoaştere şi putere adevărată. Viaţa cea stăpânită de

dualitate este, pentru creaturile de rând, starea de veghe, ziua lor, conştiinţa lor, spaţiul luminos al stării lor de activitate, însă pentru înţeleptul care vede (cu adevărat) este noapte, somn agitat, tenebre ale sufletului”. 42

Sau:

„Însă celor cărora necunoaşterea le este distrusă de cunoaşterea Sinelui42, Cunoaşterea le iluminează, asemenea soarelui, pe cel Suprem”. 44

Tot aşa, dacă notăm că *purusha* desemnează Divinitatea contemplată înăuntrul sufletului şi că *bhakti* înseamnă „iubire divină”:

„Forma lui nu poate fi gândită, el este strălucitor ca soarele de dincolo de tenebre. Acela care meditează la *purusha* (...), cel cu mintea neclintită, cu sufletul întărit de forţa yoga, unit cu Dumnezeu în *bhatki* (...), acela ajunge la divinul *jmrusha* suprem”. 46

Pentru a şti dacă, în definitiv, viaţa aparent sacrificată a Mariei-Magdalena de Pazzi a condus la perfecţiune sau doar la o iluzie, ar trebui să cunoaştem, aşadar, acel obiect care este obiectul oricărei experienţe mistice. Însă, aşa cum ne explică textul vizionarei, acesta nu poate fi cunoscut, deoarece îl orbeşte pe chiar acela care îl contemplă. Dacă nu-l vedeţi, nu ştiţi despre el decât ceea ce vă spune credinţa. Iar dacă-l vedeţi, el nu vă arată decât că este imposibil să-l cunoaşteţi, deoarece nu puteţi sonda abisul infinit al perfecţiunii sale.

Ceea ce ne spun străvechiul autor indian şi tânăra călugăriţă este, deci, foarte limpede: nu este deloc nevoie să-i credem pentru a le înţelege afirmaţiile, pentru a înţelege că, şi dacă mărturia lor este veridică, ea nu se poate prezenta înţelegerii noastre decât în spatele măştii a ceea ce nu poate fi cunoscut. A cere misticilor să ne dovedească tot ce spun este o contradicţie, căci e ca şi cum i-ai cere soarelui să nu mai lumineze ca să-l poţi vedea. Iar dacă el nu mai luminează, ce mai poţi vedea atunci? Iar dacă străluceşte, atunci nu-l mai poţi privi.

Dacă se întâmplă, aşadar, ca misticii să dovedească

un lucru, atunci acel lucru nu poate fi în niciun caz obiectul experienţei lor. Acel obiect ni se refuză prin însăşi natura lui în măsura în care se oferă şi, de asemenea, în măsura în care nu se oferă cunoaşterii noastre. El este, prin natura lui, transcendenţă. Presupunând că uneori el se revelează, acela care l-a întâlnit nu poate, atunci când încearcă să vorbească despre el, decât să-l „bâlbâie” 46.

Dar ceea ce nu putem cunoaşte, putem cel puţin să iubim. Doar infinitul cunoaşte infinitul, deoarece a cunoaşte înseamnă a îmbrăţişa. Nu cunoaştem ceva decât atunci când am făcut înconjurul lui. Iubirea nu presupune însă această exigenţă: pentru a se înflăcăra, îi este de ajuns să creadă. Iubim din primul moment. Care este limita acestui avânt atunci când obiectul iubirii (revelat prin credinţă) este infinit? Nu există limită. Această iubire epuizează, pur şi simplu, orice putere. Iubirea divină este o capcană fără ieşire, fără altă ieşire decât devorarea totală a celui care iubeşte. Oricine se umple de iubire pentru Dumnezeu nu are altă soartă decât să ardă până la ultimul atom, cum face focul de artificii, a cărui fiinţă se sfârşeşte în acelaşi timp cu traiectoria-i luminoasă.

Să remarcăm totuşi că, oricum, aceasta este soarta întregii lumi. Chiar dacă ar fi urmat sfatul realistei sale prietene, Maria-Magdalena de Pazzi tot ar fi fost acum moartă de trei secole. Chiar refuzând orice transcendenţă, puţini sunt oamenii care cred că scopul vieţii este de a trăi cât mai mult posibil. Pe acela care crede că viaţa nu are decât acest scop ajunge să-l întrebăm dacă ar da anii nesiguri care i-au mai rămas de trăit în schimbul a o mie de ani de hibernare.

Or, misticii ne spun tocmai acest lucru – că veghea noastră este o hibernare: „Viaţa cea stăpânită de dualitate – spune *Bhagavad-Gâta* – înseamnă, pentru înţeleptul care vede, noapte, somn agitat, tenebre ale sufletului”. Şi ei au un argument foarte puternic pentru a reduce la tăcere toate speculaţiile noastre: acela că ei ne cunosc lumea, în timp ce noi nu o cunoaştem pe-a lor. Ei pot să aleagă, în

vreme ce noi nu.

Când Ecaterina de Pazzi intră la mănăstire, ea ştie ce pierde. A trăit şaisprezece ani în luxul Florenţei secolului al XVI-lea, adică într-unul din momentele cele mai strălucite şi mai rafinate ale Istoriei; şi, cu toate acestea, leşină de groază la ideea că poate fi lipsită de lucrul pentru care ea a ales să părăsească plăcerile Florenţei.

Noi, în schimb, care considerăm viaţa pe care şi-a ales-o drept o nebunie, nu cunoaştem arcanele iubirii divine. Tot ceea ce vedem este că unele fiinţe renunţă la viaţa pe care o ducem noi ca să o trăiască pe cea a sfinţilor. Contrariul, dacă nu mă-nşel, nu s-a văzut niciodată.

Mai vedem, de asemenea, anumite aspecte laterale ale acestei vieţi mistice, respectiv miracolele. Sau, mai degrabă, citim că nişte oameni afirmă că le-au văzut. Ştiind că aşa ceva înseamnă maximum din ceea ce vom vedea vreodată, nu putem fi decât foarte dornici să aflăm unde este adevărul. Chiar dacă nu am ales calea iubirii divine, dacă aş putea fi convins de realitatea acestor miracole, atunci lumea în care trăiesc ar căpăta alt sens.

Pisica aceea care se plimbă peste hârtiile mele nu va fi niciodată capabilă să înţeleagă ce scriu acum sub ochii ei. Dar poate că, atunci când o străfulgerare de inteligenţă îi străbătea gândirea de pisică, ea ghiceşte că acela care ştie să facă şi căldură, şi frig, şi lumină şi întuneric, şi alte mii de miracole de neînţeles, acela îşi ia puterile dintr-un univers care nu este al ei. Mi se pare uneori că, gândindu-se la puterile mele miraculaoase, la uşurinţa cu care fac, când vreau, să apară un biftec sau o cană cu lapte, pisica mea acordă oarecare importanţă acestor mâzgăleli pe care le înşir, cu totul în zadar, în ochii ei.

Toate obiecţiile pe care le facem felului de viaţă al unei Maria-Magdalena de Pazzi mi le-ar putea face şi mie pisica mea: „De ce stai acolo, până devii palid, aplecat asupra unor obiecte care nu se mănâncă? De ce nu ronţăi peştele roşu? De ce munceşti, când în frigider există tot ce-

ţi trebuie ca să trăieşti?”

De altfel, nici nu se sfieşte să-mi facă aceste obiecţii. Dar n-am găsit, până acum, nicio modalitate de a-i răspunde. Sau, cel puţin, niciuna în afară de aceea de a face sub ochii ei miracolele care o interesează.

Dacă n-ar exista decât un om la zece milioane de pisici şi n-ar fi cunoscut decât de zece sau douăzeci dintre ele, ce-ar putea acestea din urmă să le povestească, veridic, celorlalte, ca să le poată convinge de existenţa mea? în cel mai bun caz, ar scrie cărţi precum aceasta şi nimeni nu le-ar da crezare. Cele mai bune dovezi pe care le-ar putea aduce n-ar rezista în faţa consensului general al pisicilor, care n-au văzut niciodată deschizându-se un frigider şi nicio sticlă de lapte golindu-se într-o strachină.

Această parabolă este simplistă, iar omul nu este o pisică; el are, slavă Domnului, mintea lui pentru a judeca. Analizează lucrurile, le cântăreşte. Este adevărat. Cu toate acestea, problema este dacă trebuie sau nu să credem în minunile relatate de cei care i-au putut observa pe marii mistici. Am văzut de ce fel sunt aceste minuni şi ce ni se cere să credem.

Vom examina acum în ce constau dovezile care ne sunt prezentate, precum şi interpretarea care li se dă. O vom face studiind mai întâi un caz particular, acela al stigmatelor.

Am ales stigmatele, mai degrabă decât alt gen de miracol, pentru că, în principiu, acest prodigiu ar trebui să dea naştere celor mai puţine discuţii. Dacă există o gaură într-o mână sau într-un picior, trebuie ca aceasta să se vadă. După cum trebuie să se vadă şi dacă acea gaură (presupusă a exista) este sau nu provocată printr-un mijloc cunoscut. Stigmatizatul poate fi supravegheat. Pe scurt, este vorba de un fapt care, real sau nu, ar trebui să fie uşor de elucidat.

Şi, într-adevăr, dosarul stigmatizării este voluminos. Cititorul va judeca singur care e, după părerea lui, concluzia ce se impune în privinţa acestui dosar.

Capitolul V

A sculpta în carne

Stigmatizarea, reală sau invocată ca atare, e la fel de veche ca misticismul însuşi. La începutul acestui secol, istoricii au purtat o serie de dispute pe această temă, încercând să stabilească dacă cel dintâi stigmatizat a fost Sfântul Francisc din Assisi1 sau un personaj descris în mod destul de vag de către diverşii cronicari ai începutului de secol XIII, şi care ar fi trăit în regiunea Oxfordului; sau un anume Robert, *dauphin d'Auvergne* şi marchiz de Montfenând, despre care se vorbeşte într-o lucrare din 1246 a dominicanului Étienne de Bourbon, ori poate un călugăr frizon, mort în 1231 şi a cărui viaţă este pe scurt relatată în *Acta sanctorum2*.

Această discuţie şi-a cam pierdut din interes atunci când s-a descoperit că au existat stigmatizaţi şi înainte de creştinism, într-adevăr, compilatorul bizantin Suidas, care a trăit în secolul al IX-lea sau al X-lea, ne informează, citând un autor mai vechi, probabil pe Sosibius, care a trăit în secolul al III-lea î.Hr., că Epimenide din Cnossos purta stigmate.

Acest Epimenide, multă vreme considerat un personaj de legendă, a fost recunoscut ca personaj istoric de când elenistul german Hermann Alexander Diels a avut răbdarea să cerceteze tot ceea ce au spus despre el autorii antici şi să recompună, din citate, fragmente din opera lui3. Viaţa lui Epimenide, aşa cum este ea povestită de greci, pare a fi împrumutată din *Acta sanctorum*. El practica mortificarea trupului, postea şi poate chiar se abţinea de la orice mâncare, cu excepţia unui anume preparat vegetal al cărui secret îi fusese dezvăluit „de către nimfe". A stat cincizeci şi şapte de ani în peştera zeului cretan al misterelor, aşa cum au stat atâţia Sfinţi ai Deşertului în peşterile lor, el însă dormind, după cum afirmă legenda sa. Avea darul de a face minuni. Solon l-a adus la Atena ca să purifice şi să sfinţească această cetate în vremea marii ciume din 596. Avea puterea să citească

gândurile, prorocea, avea darul bilocaţiei. După Produs (unul dintre autorii antici cei mai interesanţi pentru cine studiază fenomenele mistice), fantoma lui a fost zărită după moarte. Pe scurt, substituind nimfele cu îngerii, facem din Epimenide un sfânt al creştinătăţii absolut prezentabil.

Dar lucrul cel mai interesant pentru ceea ce ne preocupă pe noi aici este faptul că „pielea lui era marcată cu semne” 4. Verbul folosit pentru „a marca” de către autorul antic pe care-l citează Suidas are aceeaşi rădăcină ca şi cuvântul „stigmat”: *catasticton5*.

Nu are prea mare importanţă de a afla ce e sau nu adevărat în legenda lui Epimenide. Ceea ce arată această legendă este faptul că antichitatea greacă asocia sfinţeniei postul, clarviziunea, profeţia, bilocaţia şi stigmatele.

Rănile Sfântului Francisc

Nimic din toate acestea nu era cunoscut Occidentului când, în secolele al XII-lea şi al XIII-lea, au apărut cei dintâi stigmatizaţi creştini.

Ca întotdeauna când ne lovim de vreo enigmă străveche, şi aici ne tot întrebăm în van ce puteau fi acele „semne” pe care Epimenide, se spune, le avea încrustate în piele. Ce figurau ele? Din nefericire, nu se ştie mai mult. Misticul creştin meditează asupra Patimilor lui Hristos. Nu se cunoaşte asupra cărui lucru meditau cei care se închinau zeului din Cnossos. Chiar şi anticii *f* s-au întrebat asupra naturii acelor semne, căci, conform mărturiei lui Suidas, expresia „pielea lui Epimenide” se folosea pentru a se desemna „orice fel de mister sau de la lucru ascunsă în ori caz, când Francisc din Assisi a murit, cei care i-au contemplat trupul neînsufleţit au fost convinşi că acele stigmate constituiau un miracol fără precedent, după cum o dovedeşte şi scrisoarea adresată de fratele Elias, îndată după moartea sfântului, Superiorului din Franţa al ordinului respectiv:

„Vă vestesc o mare bucurie, un mare miracol. Ceva atât de miraculos nu s-a mai auzit să se fi întâmplat

niciodată, de la începutul lumii, excepţie făcând Fiul lui Dumnezeu, carele este Hristos, Dumnezeul nostru. Cu mult timp înainte de a muri, Părintele şi Fratele nostru (*adică Sfântul Francisc*) ne-a apărut crucificat, având pe trupul său cele cinci răni care sunt, cu adevărat, stigmatele lui Hristos, căci mâinile şi picioarele sale-i erau străpunse ca de nişte cuie înfiptenăuntru şi trecând dintr-o parte-n alta şi care-i lăsau cicatricele deschise şi aveau aspectul negru al cuielor, în vreme ce coasta sa părea a fi primit o lovitură de suliţă, iar sângele adeseori curgea de acolo picătură cu picătură" 6.

Thurston, din care voi lua toate textele referitoare la Sfântul Francisc, subliniază cât de convinşi de ceea ce vedeau erau toţi martorii şi, în special, Toma din Celano, întâiul biograf al sfântului. Acest Toma din Celano a început redactarea cărţii sale la cel puţin doi ani şi la cel mult patru de la moartea lui Francisc. El povesteşte că, într-o zi, Hristos, apoi, în alta, Arhanghelul Mihail îi apărură sfântului, care, la început, din pricina uimirii, nu-şi mai venea în fire:

„În vreme ce el (*Francisc*) continua (*să privească*) fără a înţelege şi în vreme ce ciudăţenia viziunii îi tulbura inima, semnele cuielor începură să-i apară la mâini şi la picioare, aşa precum le văzuse ceva mai devreme la omul crucificat care apăruse deasupra lui".

Iată apoi rănile:

„Mâinile şi picioarele lui păreau găurite la mijloc de nişte cuie; capetele cuielor apăreau pe partea interioară a mâinilor şi pe partea exterioară a picioarelor, iar vârfurile lor, de cealaltă parte. Aceste semne erau rotunde în interiorul mâinilor şi alungite pe partea lor exterioară, iar unele bucăţi mici de came păreau, ca şi vârf mile cuielor, îndoite şi întoarse îndărăt, mai proeminente decât carnea dimprejur. Iar picioarele lui purtau şi ele urme cuielor care se vedeau ieşindu-i din came. Mai mult, în partea dreaptă a trupului avea o rană de parcă ar fi fost străpuns acolo de o suliţă: tunica şi pantalonii săi au fost de nenumărate *n*

ori îmbibate cu acest sânge sfânt”.

Pe de altă parte, Celano descrie în următorii termeni trupul neînsufleţit al sfântului, îndată după ce acesta murise (acest text este foarte important; vom vedea că, în spiritul autorului său, fiecare cuvânt trebuie înţeles la modul literal, mai ales în ceea ce priveşte lumina):

„Muşchii nu-i erau contractaţi, aşa cum sunt de regulă cei ai morţilor. Pielea lui nu era rigidă. Membrele nu-i erau înţepenite, ci puteau fi mişcate într-o parte sau în alta, după cum le puneai. Şi, în vreme ce strălucea cu o miraculoasă frumuseţe** la vederea tuturor, iar carnea-i devenise încă şi mai strălucitoare, era un miracol să-i vezi la mâini şi la picioare nu urmele lăsate de cuie, ci chiar cuiele, sculptate în carnea sa şi având negreala fierului. Iar partea dreaptă a pieptului său era înroşită de sânge”.

O altă biografie, mai detaliată, a Sfântului Francisc, scrisă de acelaşi Toma din Celano şi intitulată *Tractatus de Miraculis*, oferă precizări suplimentare în privinţa rănilor. Descriind o mulţime care venise să se perinde prin faţa rămăşiţelor pământeşti ale sfântului, el scrie:

„Văzură binecuvântatul trup împodobit cu rănile lui Hristos, adică văzură în mâinile şi picioarele lui nu găurile făcute de cuie, ci cuiele înseşi, făcute în mod miraculos prin puterea lui Dumnezeu şi cu adevărat înfipte în came, în aşa fel încât, dacă le apăsai un pic la un capăt, îndată ieşeau pe cealaltă parte. Îi văzură, de asemenea, şi regiunea coastelor înroşită de sânge. Eu, care povestesc acum aceste lucruri, le-am văzut eu însumi, cu ochii mei. Le-am atins cu aceeaşi mână cu care scriu astăzi aici. Cu ochii plini de lacrimi, am privit ceea ce buzele mele mărturisesc, iar ceea ce am declarat odată cu mâna pe Sfintele Evanghelii declar şi acum cu toată tăria şi în veci”.

Nu se poate contesta caracterul miraculos al acestor răni modelate ca o sculptură, în cazul în care descrierea lor este acceptată. Iată de ce, chiar din timpul Evului Mediu, se pare că unor asemenea lucruri nu li s-a dat crezare decât în măsura în care era admisă intervenţia

ocazională a puterii divine. Aşa, cel puţin, interpretează Thurston jurământul solemn al lui Toma din Celano: respectiv, că în vremea în care scria acesta din urmă, ar fi existat deja şi oameni care ar fi privit asemenea lucruri cu scepticism.

În ceea ce mă priveşte, sunt incapabil să spun dacă acesta e sensul jurământului sau e vorba de o formulă literară. În orice caz, acest foarte probabil scepticism nu poate decât să ni se pară caraghios, nouă, oamenilor secolului XX. Să nu uităm că spirite luminate din acea vreme şi atât de pricepute în a distinge verosimilul de neverosimil credeau că pământul e plat ca un *camembert*, iar bolta cerească, un dom de cristal.

Aşadar, se pare că, de la bun început, realitatea stigmatelor a fost admisă sau respinsă, după cum se credea sau nu în intervenţia divină. Credincioşii credeau, necredincioşii dădeau din umeri. Până în secolul al XIX-lea, nu avem niciun comentariu aparţinând vreunui necredincios, cel puţin din câte ştiu eu. În 1635, Peiresc şi Mersenne au schimbat între ei câteva consideraţii în privinţa semnelor vrăjitorilor9. Aceste semne le provocau o oarecare uimire, dar nu prea ştiau ce să spună despre ele. Dimpotrivă, în literatura mistică, stigmatizarea devine, după Sfântul Francisc, un fapt dacă nu banal, atunci cel puţin frecvent. Doctorul Imbert-Gourbeyre, fost profesor la Şcoala de medicină din Clermont-Fenând şi care a consacrat două studii acestui fenomen, a numărat nu mai puţin de trei sute douăzeci şi unu de cazuri, începând din secolul al XIII-lea10.

Aceste stigmate sunt de toate felurile. Unele seamănă mult cu cele ale Sfântului Francisc din Assisi. Un martor al procedurii de beatificare a Giovannei Maria Bonomi, decedată în 1670, afirmă: „Carnea mâinilor ei ieşea în relief având forma unui capăt de cui11. În secolul următor, în timpul unui alt proces de beatificare, cel al Mariei-Françoise a celor Cinci Răni, unul dintre confesori a făcut următoarea depoziţie:

„Le-am văzut, le-am atins şi, ca să spun adevărul, am pus, precum Sfântul Apostol Toma, degetul pe rănile mâinilor ei şi am văzut gaura din rană: dedesubt, de cealaltă parte a mâinii, ea îmi atingea cu marginea ei degetul pe care-l ţineam în rană. Am făcut această experienţă de mai multe ori în timpul postului Paştelui şi în multe zile de vineri din luna martie, căci în acele zile rănile erau mai adânci” 12

În numeroase alte cazuri, descrierile diferă.

De exemplu, unii mistici au avut în jurul capului stigmatele ce corespundeau rănilor provocate de coroana de spini purtată de Hristos în timpul Patimilor sale. Această particularitate apare chiar din secolul al XIII-lea, la o călugăriţă aparţinând ordinului cistercian: Elizabeth van Herkenrode. Viaţa acestei mistice flamande ne este cunoscută graţie unei anchete întreprinse de unul dintre superiorii săi, abatele Philippe de Clairvaux, care credea că este vorba de o impostură. Documentele anchetei au fost păstrate în *Acta sanctorum13*.

Ea retrăia patimile lui Hristos

Elizabeth van Herkenrode era o vizionară. Ea şi-a petrecut viaţa într-un extaz aproape neîntrerupt. De-a lungul tuturor celor douăzeci şi patru de ore ale zilei, ea retrăia Patimile Mântuitorului. Viziunea începea la *matutini*, adică înaintea ivirii zorilor, cu prinderea lui Iisus pe Muntele Măslinilor, şi se încheia la *completa*, noaptea târziu, cu punerea în mormânt. Această ultimă scenă era trăită cu un înspăimântător realism. Philippe de Clairvaux a putut, împreună cu mai mulţi abaţi şi călugări care-l însoţeau, să asiste la acest spectacol cotidian şi să-i observe toate detaliile. Cele povestite de el ne pun în faţa aceleiaşi probleme ca şi inexplicabila „înrădăcinare” a Mariei-Magdalena de Pazzi în capela Sfintei-Marii-a-îngerilor: este cu totul zadarnic a căuta o ieşire din dilema minciună (conştientă sau nu) ori imposibilitate.

Într-adevăr, ni se spune că, pentru a mima scena în care Iisus este purtat de la un tribunal la altul, Eisabeth se

azvârlea la pământ, prinzându-şi cu mâna dreaptă poala rochiei, se trăgea spre dreapta, apoi, cu mâna stângă, în direcţia opusă! Orice atenuare a faptelor acestei relatări este, evident, iluzorie.

Să rămânem însă, pentru moment, la stigmate şi să notăm intensitatea viziunii ei aşa cum ne este înfăţişată. Să ne mai aducem aminte şi de numele stigmatizatei citate ceva mai-nainte, Marie-Françoise a celor Cinci Răni: la ce se va fi gândit necontenit în adâncul sufletului ei, cu o mereu aceeaşi intensitate, această Marie-Françoise, ca să-şi aleagă un asemenea nume? Să ne mai amintim, în fine, şi că Francisc din Assisi a primit stigmatele după ce a avut mai întâi o viziune: pe cât se cunoaşte, toţi stigmatizaţii au avut extaze vizionare; legendară sau istorică, trebuie să recunoaştem că avem aici de-a face cu o constantă.

Căutarea unei explicaţii „naturale”.

În aproape fiecare caz de stigmatizare, martorii s-au îndoit mai întâi de ceea ce vedeau sau au căutat o explicaţie „naturală”. De pildă, oare vizionarul nu-şi făcea el însuşi, în mod inconştient, rănile, în dorinţa lui arzătoare de a suferi ca Hristos?

Cazul surorii Lukardis, din Oberweimer, permite – e locul să o spunem – să atingem aici acea parte de derizoriu pe care explicaţiile conciliante o pot conţine de îndată ce e vorba de nişte fenomene ieşite din comun.

Viaţa acestei călugăriţe a fost scrisă la puţin timp după moartea ei de către un călugăr necunoscut care a fost (spune el) martorul celor relatate. De asemenea, ea ne-a fost păstrată şi graţie bollandiştilor14.

În cazul surorii Lukardis – a cărei scurtă existenţă a durat din 1276 până în 1309 –, stigmatele n-au apărut decât la mult timp după ce au început viziunile. Vreme de mai mult de doi ani, ea s-a dedat unor practici care, în mod normal, ar fi trebuit să ducă la formarea rănilor. Aparent, deţinem în acest caz o explicaţie. Dar ce explicaţie!

„Cât despre răstignirea lui Hristos pe cruce, aşa precum era imaginea acestui fapt întipărită în inima ei, la

fel şi reprezenta acţiunea respectivă în exterior. În mod repetat, cu degetul cel mare de la mână, ea lovea locul rănii din fiecare palmă. Apoi, retrăgându-şi mâna la o distanţă de un cot (cincizeci-şaizeci de centimetri), dădea o lovitură năprasnică în acelaşi loc. Vârful degetului ei părea ascuţit ca un cui. Într-adevăr, cu toate că văzându-l şi atingându-l părea a fi un deget, nu i se putea simţi nici carnea, nici osul, iar cei care-l pipăiseră declarau că avea duritatea unei bucăţi de metal”.

Iată un lucru care pare limpede: rănile erau opera ei. Dar să vedem mai departe.

„Când ea se lovea în felul acesta, lovitura răsuna[15] ca sunetul unui ciocan care izbeşte un cui sau o nicovală. Într-o zi, o persoană foarte respectabilă, crezând că o asemenea lovitură era doar un truc şi vrând să afle adevărul, îşi interpuse mâna pe traiectoria loviturii. Însă când sora Lukardis lovi o dată, acea persoană îşi trase repede mâna înapoi, spunând că, dacă ar fi aşteptat şi a doua lovitură, nu şi-ar mai fi putut folosi niciodată mâna. Cu acelaşi deget, la orele şase şi, de asemenea, la amiază, slujitoarea lui Dumnezeu îşi lovea cu putere pieptul acolo unde (mai târziu) i-a apărut rana. Zgomotul loviturii era atât de puternic, încât ecoul ei răsuna în toată mănăstirea, iar sora Lukardis respecta cu atâta exactitate orele şase şi douăsprezece, încât călugăriţele se ghidau mai mult după sunetul loviturii decât după ceas (...). În afară de aceasta, mai trebuie să notăm că slujitoarea lui Dumnezeu, înainte de a-i apărea stigmatele, a încercat, în marea ei dorinţă (*dea suferi precum Hristos*), să-şi deschidă locul rănilor de la picioare străpungându-le, după cât se pare, cu degetul cel mare de la picior”.

Trebuie să recunoaştem, explicaţia este încă şi mai extravagantă decât enigma: cum s-ar putea ca o lovitură dată cu vârful degetului în palmă să producă un zgomot ca acela al unei nicovale izbite cu ciocanul? Chiar dacă atribuim surorii Lukardis degetele unui maestru în karate, un astfel de sunet tot nu s-ar putea produce. Nu ştim prea

bine nici măcar unde este miracolul, deoarece, în pofida acestor lovituri care-ţi rup mâna, în pofida sfredelirii cu degetul, *stigmatele nu apar*!

Ele nu au apărut decât doi ani mai târziu, însă brusc, la capătul unui şir de viziuni. Din acel moment, rănile vor sângera regulat, în toate vinerile, nu însă şi în celelalte zile. În mod excepţional, în vinerea de după Paşti, ele abia se zăreau. Apoi totul reîncepea în vinerile următoare.

Istoria surorii Lukardis, înmormântată între paginile unui vechi manuscris, a rămas necunoscută din secolul al XIV-lea şi până în 1899, dată la care bollandiştii care au descoperit-o au înserat-o în *Analele* lor. Şi totuşi, iată ce citim în acest vechi text, scris înainte de 1320:

„Slujitoarea lui Dumnezeu începea, uneori în timpul zilei, alteori în timpul nopţii, să fugă cu o viteză atât de mare, încât nici cei mai sprinteni bărbaţi nu erau în stare să se ţină după ea. Uneori ea alerga în cerc, alteori drept înainte (...). Când nu avea loc să fugă, se izbea cu brutalitate de perete. Erau şi zile în care, culcată fiind, se răsucea vreme îndelungată, în felul în care se învârteşte o bucată de carne friptă la proţap”.

Ne puteam oare imagina ceva mai absurd, dar, în acelaşi timp, atât de asemănător comportamentului bizar al Mariei-Magdalena de Pazzi? Aceste dezlănţuite şi infatigabile curse, aceste lovituri extrem de puternice care nu provocau răni n-au nicio legătură cu vreo anume practică evlavioasă. Ele nu evocă nimic religios, nu amintesc nici vreun episod din viaţa lui Hristos, nici vreo temă a meditaţiei creştine. Nu vedem care le-ar putea fi semnificaţia.

Altă minune, la fel de absurdă:

Uneori, atunci când se afla culcată, trupul i se ridica vertical, cu picioarele-n aer, şi ea rămânea în această poziţie o perioadă considerabilă, sprijinindu-se doar pe cap şi pe un umăr16. Cu toate acestea, rochia-i rămânea lipită de picioare, ca şi cum ar fi fost strâns cusută.

Iată un subiect excelent pentru amatorul de *science-*

fiction. Într-adevăr, să presupunem că, fiind întins, trupul surorii Lukardis suferă o progresivă pierdere a greutăţii. El va rămâne întins atât timp cât densitatea sa o va depăşi sau egala pe cea a aerului. Apoi, el vă începe să se ridice în aer. Dacă această scădere a densităţii nu este omogenă, dacă o parte a trupului ei îşi pierde greutatea mai repede decât alta, atunci se va petrece ceea ce observăm când umflăm un balon cu hidrogen: balonul se ridică, iar partea lui cea mai grea continuă să atingă solul, pe când cealaltă e înălţa tăn aer.

Tot în cadrul ipotezei noastre, rochia care „atârnă în sus" pune o frumoasă problemă. A atins oare şi ea o densitate inferioară celei a aerului? Sau, poate, trebuie să ne imaginăm nu ştiu ce fel de câmp gravitaţional care, în acel loc, e inversat?

Suntem, o repet, în plină *science-fiction*: nu ştim nici măcar dacă e ceva adevărat în toate acestea. Însă aşa ni se relatează. Să

9

reflectăm, deci, asupra a ceea ce ni se spune.

Şi ni se spune destul pentru ca orice discuţie de detaliu să devină zadarnică. Întrucât mă priveşte, şi în ciuda admiraţiei pe care mi-o trezeşte, nu-l pot urma pe Thurston, atunci când el lasă să se înţeleagă că ar fi fost poate cazul să se mai renunţe la unele detalii „prea" miraculoase. Că există, probabil, în textele de care dispunem, şi unele înfrumuseţări – chiar dacă esenţialul celor relatate de ele este adevărat –, nimic mai verosimil. Dar că am deţine o cât de mică indicaţie în privinţa a ceea ce ar trebui, într-o astfel de situaţie, respins ca neadevărat, iată un lucru de care nu-mi dau seama. Dacă dorim indicaţii, ele trebuie căutate numai în cadrul mărturiilor pe care le avem şi numai prin metoda criticii istorice, renunţând o dată pentru totdeauna să mai apelăm la bunul nostru simţ. Căci, dacă ne păstrăm bunul-simţ, atunci trebuie să respingem totul, fără a mai cerceta nimic, şi să fugim, închizând ochii, ca să nu mai vedem

nimic. Cum să reflectezi condus de bunul-simţ asupra acestei preabune sore Lukardis, căreia îi plăcea atât de mult să se odihnească (sau să mediteze sau Dumnezeu ştie ce să facă) stând în cap şi să alerge în cerc izbindu-se de pereţi?

Până aici n-am citat decât cazuri din vechime. Dar, dacă au existat într-adevăr trei sute douăzeci şi unu de cazuri de stigmatizare din secolul al XIII-lea şi până în 1894, atunci avem de-a face cu un miracol care s-ar putea studia relativ uşor. Considerând o medie de cincizeci de cazuri la secol, trebuie să mai existe şi azi cel puţin cinci-şase în lume.

Şi, într-adevăr, există. Însă nu despre acestea voi vorbi în continuare, deoarece, întrucât mă priveşte, nu am competenţa de a judeca un fenomen atât de uimitor. Dacă stigmatizarea există, atunci medicului şi biologului le revine sarcina de a o studia şi de a se pronunţa Cercetarea mea, care nu ar fi decât încă un roman dacă aş aduce aici nişte mărturii personale, se va limita la a rămâne doar un document în cazul când voi cita fapte observate şi studiate de către oameni competenţi.

Mărturia valorează cât valorează martorul. În materie de miracole, sunt în bună măsură de părerea lui Voltaire: „Nu ajunge nici măcar să fiţi martorul săvârşirii miracolului: pentru că puteţi fi înşelat de false aparenţe. E necesar ca miracolul şi profeţia17 să fie juridic constatate de către cei aflaţi în fruntea naţiunii; şi chiar şi aşa tot se vor găsi dintre aceia care să se îndoiască. Deoarece e posibil ca naţiunea să fie interesată să recunoască o profeţie sau un miracol; şi, de îndată ce intră în joc interesul, nu mai contaţi pe nimic. Dacă un miracol prezis nu este făcut public şi demonstrat, ca o eclipsă anunţată în almanah, fiţi sigur că acel miracol nu e decât o scamatorie sau scorneala vreunei babe” 18.

Regret doar că autorul unor principii atât de sănătoase n-a avut şi dorinţa de a le aplica, ceea ce, pentru el, ar fi fost cel mai uşor lucru din lume: n-avea decât să se

intereseze de stigmatizaţii care existau în vremea lui. Regretul meu este totuşi moderat: chiar şi atestat de un Voltaire, cel mai frumos miracol n-ar fi decât o „scorneală de babă”, cum zice el. Şi aceasta pentru că Voltaire n-avea nicio competenţă în domeniu.

Mărturia valorând cât valorează martorul, vrem nişte martori greu de înşelat. Dacă îmi prezintă cineva o scamatorie, vreau ca ea să fie examinată sub lupă de către Robert Houdin. Dacă e vorba de stigmate, vreau un medic, un biolog sau chiar mai mulţi, de păreri diferite, având, pe cât posibil, interesul să afirme că n-a avut loc niciun miracol. Poate că nici atunci nu voi fi convins. Dar, cel puţin, mi se va părea că faptul merită să fie cunoscut şi că merită să se reflecteze asupra lui.

Dacă dosarul istoric e irecuzabil, iar faptul adus drept argument e absolut imposibil de reprodus, fie şi la modul speculativ, nu mă voi putea împiedica să cercetez mai departe şi să pun în discuţie anumite obişnuinţe de gândire.

Să presupunem că universul n-ar fi decât parţial alcătuit din fenomene reproductibile. Cum am putea şti oare acest lucru? Evident, nu cu ajutorul ştiinţei, fiindcă metoda ei nu îi permite să studieze decât fenomenele reproductibile.

Dar (în ipoteza noastră), fenomenele non-reproductibile nu vor înceta să existe şi nimeni, niciodată, nu va şti să le „re-reproducă”, nici să le prevadă sau să le vestească. Cum totuşi (aceasta e ipoteza noastră) ele se vor produce, nu vor exista în conştiinţa oamenilor decât pe bază de mărturii. Vom afla după aceea că fenomenul x sau y a fost observat în cutare sau cutare împrejurare de către cutare matori. Dat fiind că aceste fenomene se vor produce în afara oricărui context cauzal, ele vor avea toate aparenţele absurdului şi iraţionalului.

Sau, cel puţin (lucru foarte important), ele vor avea un aspect esenţialmente absurd sau iraţional, însă, prin intruziunea lor într-un context cauzal, vor declanşa efecte

care, acestea, vor ţine de determinism, deci de ştiinţă. Deşi absurde în sine, faptul însuşi că ele se vor manifesta în cadrul tramei deterministe în care noi le observăm va antrena la fiecare apariţie a lor un şir mai mult sau mai puţin lung şi observabil de fenomene secundare, întru totul asemănătoare fenomenelor cu care suntem obişnuiţi, cu excepţia unui singur lucru: originea lor iremediabil iraţională.

Să ne continuăm analiza plecând de la singura noastră ipoteză preliminară, şi anume aceea că fenomenele universului nu simt toate reproductibile la modul cauzal. A spune că aceste fenomene se produc şi că noi le observăm înseamnă că ele se dezvoltă cel puţin prin consecinţele lor observabile, în spaţiul-timpul nostru. Ele vor fi mai mult sau mai puţin întinse. Vor dura mai mult sau mai puţin.

Dacă suntem destul de abili şi de curioşi, vom avea răgazul să le observăm pe acelea dintre ele care durează mai mult. Vom putea atunci aplica metodele obişnuite ale ştiinţei studiului efectelor pe care ele le dezvoltă în lumea cauzală. Dar, deşi acest examen poate fi oricât vom voi noi de ştiinţific, de aprofundat, de riguros, conform cu exigenţele obişnuite, tot ceea ce vom putea obţine de la el va rămâne de la bun început pătat de toate atributele logice ale mărturiei juridice, de vreme ce fenomenul însuşi, în integralitatea sa, nu parvine informaţiei noastre decât prin intermediul mărturiei.

Dacă-l întâlnesc pe Moş Crăciun, iar el acceptă ca eu să fac toate experienţele pe care le vreau asupra sistemului de propulsie al saniei sale zburătoare, voi putea redacta raportul cel mai obiectiv, cel mai critic, cel mai impersonal din lume, însă această muncă nu va valora niciodată mai mult decât o simplă mărturie în privinţa memorabilei mele întâlniri.

Niciun demers ştiinţific nu ne va putea da deci asigurarea că toate fenomenele din univers sunt reproductibile. Dacă nu sunt toate şi dacă respingem dinainte orice fapt cunoscut doar prin mijlocirea mărturiei,

nu ne vom da seama niciodată de eroarea noastră. Niciun argument ştiinţific, de niciun fel, nu-l va convinge pe pesimistul care se va fi întrebat odată dacă nu cumva realităţile cele mai importante din univers nu sunt, tocmai, nişte fenomene non-reproductibile.

Am fi tentaţi să reproşăm acestor reflecţii caracterul lor ipotetic: în cele din urmă, succesele unei ştiinţe bazate pe postulatul determinismului universal nu ajung pentru a demonstra că acest postulat nu este cu adevărat un postulat, că el nu face decât să exprime realitatea?

„Mecanismele cercetării obişnuite îmi dau destulă bătaie de cap şi fără să-mi mai pierd timpul cu vânarea unei poveşti cu totul ipotetice”. Această remarcă mi-a fost adesea făcută de oameni de ştiinţă cărora le expuneam ideile de mai sus. S-ar părea deci că a-ţi dărui câteva ore din viaţă pentru a te întreba dacă anumite aspecte fundamentale ale universului nu s-au refugiat, prin natura lor, în hăţişurile mărturiei, ar însemna să-ţi pierzi timpul.

Această obiecţie ar fi convingătoare dacă aceia care o fac n-ar citi niciodată ziarul, n-ar merge niciodată la cinema sau la pescuit, n-ar privi niciodată la televizor, n-ar juca niciodată şah sau cărţi.

Trebuie, oare, să o mai spun? Cei care afirmă că nu au timp să reflecteze la vreun lucru sau altul nu mă conving nicidecum. Printr-o curioasă coincidenţă, aceste spirite atât de scrupulos dedicate unicei griji de a întreprinde o unică cercetare sunt deseori tocmai cei care se remarcă cel mai puţin în domeniul lor. Şi invers, spiritele cele mai fecunde sunt de asemenea şi cele mai „versatile”, cum zic anglo-saxonii, cele care nu încetează a se mai înflăcăra decât atunci când încetează a mai gândi.

Dar, în fine, să admitem că aşa ar fi. Nu poţi să te gândeşti la toate şi trebuie totuşi să alegi ceva, dacă nu din lipsă de timp, atunci cel puţin fiindcă a reflecta asupra unui lucru nu e ceva productiv decât dacă gândirea ta e niţel obsedată de acel lucru şi dacă te gândeşti la el chiar şi când mergi la cinema sau la pescuit, sau când citeşti un

roman poliţist. Să admitem deci că refuzi să ieşi din teritoriul specialităţile tale. Vei fi, prin aceasta, îndreptăţit să condamni studiul ştiinţific al mărturiei ca pe ceva contrar spiritului ştiinţific?

Cred nu doar că avem dreptul de a nu condamna studiul ştiinţific al mărturiei, dar şi că însăşi această condamnare este contrară spiritului ştiinţific. Cred că ea este, din punct de vedere ştiinţific, incoerentă şi contradictorie.

Într-adevăr, am reflectat până aici asupra ipotezei după care anumite fenomene n-ar putea fi reproductibile. Însă e destul să admitem că anumite fenomene nu sunt *încă* reproductibile ca să ajungem exact la aceleaşi concluzii. Din punctul de vedere al experienţei şi al observaţiei, între cele două ipoteze nu vedem nicio diferenţă. Şi se va accepta, cred, faptul că există încă anumite fenomene refractare reproducerii lor! în ziua în care aceste fenomene vor fi dispărut toate, va trebui să-i reciclăm pe oamenii de ştiinţă pentru care aceste excepţii rebele constituie unica raţiune de a fi. De altfel, logicienii ştiu deja că această zi nu va veni niciodată 19.

Dar dacă, în ochii logicii ştiinţei, minunile nu se disting prin nimic de oricare alt fenomen necunoscut, cum poate fi explicată proasta lor reputaţie? De ce reacţia spontană a spiritului ştiinţific este aceea de a le respinge? Cred că răspunsul este evident: nu spiritul ştiinţific le respinge, ci teama infantilă faţă de necunoscut, teamă întotdeauna capabilă de a se deghiza în orice, altă dată în superstiţie, astăzi în ştiinţă. Cei dintâi piloţi care au ştiut să utilizeze cârma pentru a naviga împotriva vântului au fost consideraţi vrăjitori şi arşi pe rug. Niciun spirit „rezonabil” nu putea admite că o folosire adecvată a legilor mecanicii putea permite un asemenea tur de forţă fără ajutorul Diavolului. Ce e mai rău este că nici măcar pilotul nu putea să explice ceea ce făcea, şi asta pe bună dreptate: legile de care el se folosea în mod empiric erau încă necunoscute. Câte dintre actualele noastre *gadget*-uri

şi jucării n-ar fi fost considerate magice, diabolice sau divine de către strămoşii noştri! Şi totuşi, ele se fabrică în serie în uzinele noastre şi-i fac pe copiii noştri să caşte de plictiseală.

Nu vreau să spun că miracolele de azi sunt *gadget-urile* de mâine. Ceea ce vreau să spun este că înainte de a arde pe rug un vrăjitor trebuie să reflectăm puţin, să ne punem anumite întrebări, să ne ferim a confunda limitele naturii cu acelea ale propriilor cunoştinţe.

9 9

Miracol în Westfalia

Să revenim acum la stigmate.

Cel dintâi caz de stigmatizare bine studiat datează de la începutul secolului trecut. Graţie unui fericit concurs de împrejurări, dosarul său, oricare i-ar fi concluzia, răspunde tuturor exigenţelor pe care tocmai le-am examinat.

Acest caz a început să fie cunoscut de către public cam prin 1813, pe vremea când Napoleon stăpânea Europa. Într-un sătuc uitat din Westfalia, numit Dülmen, trăia o sărmană călugăriţă despre care se zvonea că face tot felul de minuni. Ea trăia aproape fără mâncare şi apă, avea viziuni, putea citi gândurile, asista, în duh, la evenimente îndepărtate în spaţiu sau în timp, levita. În fiecare vineri, retrăia Patimile lui Iisus, punerea lui pe cruce, agonia şi moartea Lui. Şi avea stigmate care, în fiecare săptămână, sângerau.

Dülmenul făcea pe atunci parte din marele ducat de Berg, pe care Napoleon îl dăduse ministrului său, contele Pierre-Louis Roederer. Fost membru al Clubului Iacobinilor, procuror general şi primar al Departamentului de Paris în vremea Revoluţiei (în 1791), liber-cugetător şi anticlerical ireductibil în vremea Imperiului ca şi în timpul tinereţii sale, Roederer locuia la Paris, în preajma împăratului. În marele ducat, funcţiile sale fuseseră preluate de către un alt conte al Imperiului, Jacques-Claude Beugnot, şi el propulsat de Revoluţie, fost deputat al Adunării Legislative. Deşi spirit mai tolerant decât

Roederer, Beugnot îi împărtăşea sentimentele în materie de religie.

În 1813, călugăriţa stigmatizată avea treizeci şi nouă de ani, fiind născută în 1774. Se numea Anna-Katherina Emmerich. Intrată în 1802 ca novice la mănăstirea de călugăriţe din Dülmen, aparţinând ordinului Sfântului Augustin, devine călugăriţă în anul următor şi rămâne acolo până în 1811.

În acel an, în luna decembrie, administraţia franceză desfiinţează aşezământul religios. Călugăriţele pleacă în diverse locuri, iar Anna-Katherina, ale cărei extaze şi deprinderi de trai extrem de austere îi ruinaseră sănătatea, rămâne la Dülmen sub ocrotirea unui preot francez emigrat, abatele Lambert.

Din 1812, cum Anna-Katherina nu mai era protejată de zidurile tăcute ale mănăstirii, zvonurile referitoare la miracolele ei începură să se răspândească. În ţinutul Dülmenului, ca peste tot în Europa acelei vremi, exista un partid revoluţionar, pe care francezii se sprijineau, şi un partid al nobililor care, în urma

Revoluţiei, îşi pierduseră drepturile. Numai că, aici, schema aceasta se complica, prin faptul că drept-credincioşii nu erau toţi catolici (existau şi protestanţi), cum şi datorită faptului că în conştiinţa anumitor revoluţionari patriotismul german începea să se trezească. Prezenţa câtorva emigranţi francezi regalişti sporea şi ea amestecul diferitelor tendinţe.

În această atmosferă politică înfierbântată ajunseră la urechile autorităţilor franceze zvonurile despre miracolele surorii Emmerich. Rapoartele poliţiei precizau că, în viziunea catolicilor, aceste miracole erau semn al manifestării puterii divine în acel timp de persecuţii şi de necredinţă20. Aceasta e totuna cu a spune că ele nu erau nici pe placul protestanţilor, nici al profrancezilor, nici al patrioţilor antifrancezi, dar pătrunşi de spiritul filosofic al secolului al XVIII-lea. Călugăriţa făcătoare de minuni deveni subiectul unor aprige dispute. Se zicea că ea este

unealta regaliştilor, a superstiţiei, a fanatismului şi că totul fusese pus la cale de Lambert şi complicii lui.

Voi cita mai întâi mărturia unuia dintre fervenţii ei admiratori. E vorba de un alt preot francez emigrat în regiunea Dülmenului, abatele Manesse.

Relatarea sa, scrisă în momentul în care evenimentele erau încă în desfăşurare, a fost descoperită şi publicată de primul istoriograf francez al Annei-Katherina, părintele Joseph Alvare Duley, aparţinând ordinului dominican21 şi care defineşte exact spiritul acestei scrieri când spune: „Sufletele care o vor citi se vor simţi consolate pentru toate blasfemiile necredinţei”.

Iată, aşadar, ce povesteşte abatele Manesse:

„Am avut fericirea s-o cunosc pe sora Emmerich (...) cu mult înainte ca Providenţa să se îndure a-i dărui semnele cele sfinte ale Mântuirii noastre (...). La început, ea a ţinut secret acest eveniment (*stigmatizarea*) atât cât a putut; dar, în cele din urmă, a trebuit să-l aducă la cunoştinţa marelui vicar de Münster care, de îndată, şi-a luat toate precauţiile pentru a se asigura de adevărul celor aflate. El puse mai întâi ca sora Emmerich să fie supravegheată de persoane demne de încrederea lui şi îşi trimise el însuşi la Dülmen, în fiecare joi a săptămânii, reprezentanţi însoţiţi de unul sau doi medici, pentru a constata starea rănilor şi scurgerea de sânge care se producea în fiecare vineri dimineaţă, de la orele şapte la douăsprezece. Aceştia întocmeau de fiecare dată câte un proces-verbal, iar eu am fost martorul acestor vizite în tot timpul pe care l-am petrecut în acel ţinut. Ele au fost făcute în mod regulat, până în aceşti din urmă ani; şi poate că mai continuă încă şi azi.

Cum zvonul referitor la acest eveniment se răspândise în tot ţinutul, chiar în vremea în care francezii tocmai îşi instalaseră acolo cârmuirea, prefectul de Münster merse, împreună cu locotenentul de poliţie, la Dülmen, pentru a se încredinţa el însuşi de starea lucrurilor. Cel dintâi nu vru să dea crezare caracterului

supranatural al faptelor la care fu martor; cel de-al doüea, după ce le-a putut constata mai multe zile, se văzu obligat să mărturisească faptul că ele sfidau orice explicaţie omenească.

Cu toate acestea, prefectul, abia întors la Münster, a trimis opt sau zece medici şi chirurgi militari pentru a o vedea pe venerabüa Emmerich, cu ordinul de a întrebuinţa toate resursele artei lor în scopul de cicatriza cât mai repede posibil rănile călugăriţei. Însă acest lucru nu le-a fost cu putinţă. Degeaba aplicară ei pe fiecare rană diverse substanţe caustice, cataplasme şi câte un bandaj pecetluit; degeaba conveniră să o păzească ei înşişi pe pretinsa bolnavă; degeaba avură răbdarea de a face cu rândul la căpătâiul ei, fără-ntrerupere, vreme de optsprezece sau douăzeci de zile.

În fiecare săptămână, cortegiul lor, format din primar, adjuncţi şi chirurgii de gardă, fu în fiecare vineri martorul deşertăciunii eforturilor omeneşti şi al neputinţei totale a medicüor în acest caz.

În tot acest răstimp, maica Emmerich avu mult de suferit din pricina unei atât de lungi şi grele încercări, deşi o suporta fără a se plânge. Epuizată de dureri, ar fi preferat moartea, care ar fi pus capăt martiriului ei.

Cât despre medici, aceştia, simţind nu fără o mare surprindere mâna lui Dumnezeu care nu ceda câtuşi de puţin în faţa insistenţelor lor, începură să se cam sature de tratarea şi răstratarea rănilor, căci toate cataplasmele, toate substanţele lor caustice şi toate bandajele lor cele bine strânse şi pecetluite cu propriul sigiliu nu putură să împiedice sângele să curgă în zilele respective, ca de obicei, ba chiar nici măcar să producă vreo cât de neînsemnată supurare a rănilor.

Aşa încât, neştiind ce să mai creadă despre eşecul încercărilor lor, se retraseră încurcaţi. Se renunţă chiar şi la faptul de o mai păzi pe această fată sfântă, când se observă că numai la simpla ei vedere soldaţii se converteau.

Totuşi, sora Emmerich îşi văzu încă de câteva ori binecuvântata ei locuinţă forţată de ofiţerii francezi. Într-o zi, de pildă, şase dintre aceşti domni, neputând intra la ea, pătrunseră pe fereastră; dar, uimiţi şi înfricoşaţi de aureola de lumină care strălucea pe chipul ei celest, stătură-n loc, cu totul zăpăciţi de ceea ce vedeau; unii chiar îngenunchează, şi cu toţii, cerându-şi scuze, ieşiră politicos pe uşă.

Toate aceste fapte sunt relatate în procesele-verbale depuse la primăria oraşului Dülmen, iar cârmuirea, fiind protestantă, îşi luă toate măsurile posibile pentru a le constata, trimiţând în fiecare joi seara şi vineri dimineaţa, la orele şapte, chirurgi însărcinaţi să întocmească procese-verbale în privinţa stării în care se află această fată, a cărei simplă vedere îi uimeşte pe cei care sunt neîncrezători şi le reduce la tăcere toate raţionamentele lor deşarte. Unul dintre aceştia, chirurg din Dülmen, unul dintre duşmană cei mai acerbi ai venerabilei călugăriţe şi care o maltratase mai mult decât ceilalţi cu ocazia ultimului test la care ea fusese supusă, spumega de furie cu un putuse dovedi impostura”.

Acest text, atât de impregnat de pasiunile stârnite în jurul cazului călugăriţei făcătoare de minuni, trezeşte dorinţa de a afla şi punctul de vedere advers. Pe care, întâmplător, îl deţinem. Ba chiar deţinem nu numai unul, ci mai multe.

Există, mai întâi, punctul de vedere al unui grup de medici care au examinat-o, punct de vedere expus de către un alt medic german, doctorul J.-C. Bährens, el însuşi convins că toate aceste fenomene n-au nimic miraculos în ele şi că se explică prin „magnetismul animal”. Bährens a întreprins o cercetare ale cărei rezultate le-a publicat în 1816, pe când Anna-Katherina încă mai era în viaţă. Medicii la care el face referire sunt Herr Medizinrat von Drüffel, cei doi medici din Dulmen, plus alţi şapte sau opt, printre care şi unul protestant. Faptele care au fost observate la călugăriţă sunt textual rezumate astfel 23:

„1. Crucea dublă de pe piept sângerează în mod regulat în fiecare miercuri, celelalte răni vinerea, fâşia din jurul capului încă şi mai des în timpul săptămânii.

2. Crucea şi rana din dreptul coastei apar pe o suprafaţă a pielii lipsită de leziuni24, iar sângele apare în acele locuri exact ca sudoarea din pori. Din Vinerea Mare şi până la Paşti, sângele curge şiroaie, iar stigmatele îi produc o intensă suferinţă.

3. Rănile, care au fost strâns bandajate timp de şapte zile şi şapte nopţi, rămân în aceeaşi stare, nu se ameliorează, nu se agravează, nu supurează deloc. Aceeaşi observaţie şi în cazul aplicării de cataplasme timp de douăzeci şi patru de ore25.

(...)

5. În timpul ultimelor patru sau cinci săptămâni, invalida nu a pus nimic în gură, în afară de apă şi, uneori, de zeamă de mere sau de prune fierte pe care, de altfel, stomacul ei le dădea imediat afară.

6. Aproape în fiecare zi, ea are extaze în timpul cărora rămâne ore întregi rigidă, ca de lemn, cu ochii ermetic închişi şi, aparent, fără viaţă. Chipul ei îşi păstrează mereu aceeaşi culoare, iar ea manifestă o sensibilitate de neînţeles la binecuvântările vreunui preot sau la prezenţa obiectelor sfinţite.

7. Ea dovedeşte uneori o surprinzătoare cunoaştere a viitorului în ceea ce-o priveşte pe ea însăşi ori pe cei care-i sunt apropiaţi. Pare a citi uneori în inima omului.

8. În sfârşit, trebuie să menţionez că pacienta a fost ţinută sub observaţie în mod continuu, timp de zece zile în şir, zi şi noapte, de persoane demne de încredere şi cu permisiunea autorităţilor bisericeşti. Aceşti observatori au mărturisit cu toţii că nimeni nu a atins rănile, că pacienta nu a pus nimic în gură, în afară de puţină apă, şi că nu a avut niciun fel de evacuare. Lucrul acesta a fost verificat pe toată durata ultimelor patru luni”.

Iată acum, pe de altă parte, comentariul personal al doctorului protestant:

„În domeniul experienţei fizico-medicale, fenomenele observate în cazul tinerei călugăriţe, domnişoara Emmerich, au un caracter atât de ieşit din comun, încât nicio lege cunoscută a naturii n-ar putea să le explice în mod plauzibil” 26.

Cum am spus, Bahrens, care citează aceste mărturii, nu împărtăşeşte părerea medicului protestant. El crede că toate acestea pot fi explicate prin ceea ce purta pe atunci numele de „magnetism animal”, expresie care desemna de fapt o multitudine de fenomene disparate, unele ţinând de hipnoză, altele de parapsihologie, iar altele, în fine, de sugestionare sau de pură imaginaţie27. Ca explicaţie, „magnetismul animal” nu mai există de multă vreme. Dar faptul că el credea într-o astfel de explicaţie îl făcea pe Bahrens să admită mărturiile celorlalţi medici. El nu pomeneşte însă ancheta întreprinsă, după spusele abatelui Manesse, de către autorităţile franceze. Această anchetă a avut oare loc cu adevărat, iar dacă da, care i-au fost concluziile? Cel care a găsit răspunsul la aceste întrebări a fost Thurston28.

Am spus că marele ducat de Berg, unde se găsea Dülmenul, era administrat în numele lui Roederer, titularul său, de către contele Beugnot. După prăbuşirea Imperiului, Beugnot mai avu încă douăzeci de ani la dispoziţie (căci muri în 1835) pentru a-şi scrie *Memoriile*. Aceste *Memorii* au fost publicate de nepotul său, în 186629. Să-l ascultăm pe Beugnot:

„Contele Nesselrode, ministru de interne (*al marelui ducat*), mi-a arătat într-o zi o scrisoare pe care tocmai o primise din partea prefectului din Münster şi care conţinea povestirea unui miracol. Conform acestei scrisori, era vorba de o fată de douăzeci şi trei de ani30, care trăia la Dülmen şi care fusese trimisă într-o mănăstire de carmelite, apoi, după perioada de noviciat, redată familiei, deoarece lamentabüa stare a sănătăţii ei o împiedicase să îmbrace haina călugărească31. Fata fusese crescută într-o atmosferă de misticism cu totul ieşită din comun. Ea nu

mânca şi nu dormea aproape deloc şi îşi petrecea tot timpul liber pe care i-l îngăduia programul obişnuit al vieţii din mănăstire îngenuncheată la picioarele crucii, unde, fără îndoială, se rugase de mii de ori pentru a obţine acea favoare nimănui acordată vreodată, cu excepţia Sfântului Francisc din Assisi32. Şi se pare că a fost găsită demnă de aşa ceva. Când s-a întors la ea acasă, nu putu să mai stea în picioare şi trebui să stea numai în pat, de unde oferea privirii un spectacol cu totul neobişnuit. De jur-împrejurul capului avea o rană circulară reprezentând cu exactitate urma lăsată în carne de o coroană de spini, pe mâini şi pe picioare, ränüe provocate de cuie, iar pe partea stângă a trupului, urma loviturii de suliţă. Stigmatele îi sângerau, şi în special rana de pe frunte. Biata fată suferea atât de mult, încât slabele sunete pe care putea să le scoată formau un fel de bolboroseală de neînţeles. Midie cantităţi de fiertură care i se dădeau din când în când constituiau singura ei hrană. Nu dădea niciun alt semn de viaţă în afara încercărilor de a-şi face cruce; dar nu reuşea, căci braţul îi cădea îndată, lipsit de vlagă. Ţinea ochii tot timpul închişi, iar când îl deschidea, se vedea limpede că nu putea desluşi nimic în jur.

Prefectul din Münster fusese informat despre aceste lucruri de preotul din Dülmen şi, de teamă ca nu cumva să apară prea credul în ochii mei, avusese grijă să alăture şi scrisoarea preotului. Ca şi prefectul, nici eu nu prea eram înclinat să cred cele aflate. I-am răspuns ministrului că mărturia unui preot de ţară în privinţa unui miracol e întotdeauna suspectă şi că, în fond, trebuia să fie vorba în cele relatate de o impostură, dacă nu cumva era vreun exemplu de pioasă credulitate westfaliană.

Contele Nesselrode îmi răspunse: «*La fel aş gândi şi eu, dacă nu l-aş cunoaşte pe preotul din Dülmen. Este unul dintre foştii mei colegi de şcoală. Am făcut împreumă universitatea; este un om de bun-simţ, bine educat, unul dintre acei catolici care cred că existau miracole atunci când ele erau necesare, dar care nu cred că mai există şi*

astăzi, când nu mai e nevoie. Recitiţi-i scrisoarea şi veţi vedea că este aceea a unui om care nu se lasă uşor păcălit».

Am recitit-o şi am fost zguduit. Furăm de acord că era cazul să se întreprindă o anchetă. Ministrul ordonă să fie întocmit un raport asupra condiţiei fizice a fetei, de către doi medici, dintre care unul ales din cadrul religiei reformate, raport în care faptele să fie relatate amănunţit şi care, pe cât posibil, să fie făcut în colaborare cu preotul din Dülmen şi cu cel mai apropiat pastor protestant. Fură luate toate măsurile pentru a se preveni orice fel de adunare a oamenilor susceptibilă de a lua amploare şi pentru a o împiedica pe sfântă să facă vreunul dintre acele miracole de-ale ei".

Prudent, contele Beugnot i-a scris atunci lui Roederer (la Paris), pentru a-i informa despre aceste evenimente, deoarece tot ceea ce putea să semene cu vreo agitaţie religioasă sfida regulile instituite în Europa de puterea franceză. Pentru Beugnot, afacerea din Dülmen nu era decât un pretext, o ocazie de a se distra un pic pe seama prietenului său Roederer, de a-l face să intre în joc, am zice noi, arătându-i totodată marea grijă pe care o avea el faţă de cele mai neînsemnate incidente din marele ducat. Se prefăcu, aşadar, a crede niţel în realitatea miracolului (nu credea absolut deloc).

„I-am prezentat afacerea cu o anume satisfacţie", scrie el. „După ce am cântărit faptele şi pro şi contra, am înclinat uşor spre a le da crezare, pentru a-l păcăli un pic pe vechiul meu prieten necredincios. Îmi răspunse de la înălţimea filosofiei sale, cu un dispreţ laconic, spunându-mi că, dacă ar fi fost invitaţi câţiva necatolici să examineze această minune, aşa cum ar fi dictat-o bunul-simţ, afacerea n-ar fi ajuns până la mine. Mă aşteptam la acest răspuns.

Între timp sosise raportul medicilor, precum şi depoziţia ecleziaştilor. Primul confirma detaliile fiziologice pe care le-am prezentat mai sus. A doua dădea câteva detalii asupra familiei fetei şi a conduitei acesteia încă din

tinereţe. Nici în ea, nici în anturajul ei nu exista nimic ce ar fi putut face loc celei mai mici bănuieli de impostură. Raportul medicilor se termina cu observaţia că era imposibil să fi fost altceva decât un efect accidental al forţelor naturii, dar atât de rar, încât nu s-a putut face niciun pas în descoperirea cauzei lui.

Nici ecleziştii nu dădeau dovadă de o mai mică prudenţă. Ei nu puteau refuza Celui care dăduse legi Naturii dreptul de a le modifica, în interesul speciei umane; insistau asupra rarităţii acestor schimbări şi cereau, pentru a stabili dacă este vorba de un miracol, dovezi încă mai grăitoare decât exemplul pe care-l aveau sub ochii lor. Terminau propunând ca fata să fie transportată la un spital din Münster, pentru a pune capăt tulburării pe care prezenţa ei o cauza locuitorilor satului în care se afla. Am considerat aceste opinii ca fiind foarte prudente…

Ministerul de Interne (*Nesselrode*) şi cu mine am resimţit un plus de curiozitate la lectura acestor rapoarte şi am hotărât să mergem la Dülmen. Domnul de Nesselrode i-a cerut episcopului vicar din Münster, domnului Droste, să ne aştepte acolo. Acesta era un om de un bun-simţ şi de o cuvioşenie rare, foarte potrivit pentru a asigura respectarea precauţiilor noastre. Am ajuns toţi trei la Dülmen. În ceea ce mă priveşte, am văzut o tânără aflată în pragul morţii, zăcând într-un pat şi având, într-adevăr, stigmatele care ne fuseseră descrise. Sângele curgea, în cantitate mică, dar aproape încontinuu, din rănile pe care avea la mâini şi la picioare, şi din fâşia din jurul capului.

Prin modul de dispunere a petelor de sânge, aspectul acestei fâşii sugera destul de bine rănile provocate de o coroană de spini. Buna-cuviinţă ne opri să împingem mai departe cercetările, însă cei care se aflau acol033 afirmară cu toţii existenţa unei adevărate răni, pe corp, în regiunea coastelor, lucru de altfel confirmat şi de raportul medical.

Biata fată nu putea nici să vorbească, nici să se mişte. Abia dacă, la lungi intervale de timp, îşi deschidea

puţin ochii. Era limpede că miracolul al cărui obiect devenise îi secase cu totul slabele-i puteri. Reprezentanţii puterii civile în fruntea cărora mă aflam împărtăşiră şi ei ezitările şi nedumerirea medicilor, adică ignoranţa acestora din urmă”.

Beugnot rezumă apoi corespondenţa pe care a purtat-o cu Roederer. Acesta îi recomandă să facă în aşa fel încât pretinsul miracol să fie examinat de către protestanţi, care manifestă faţă de asemenea fenomene o irascibilitate de temut. Beugnot îi răspunde că este tocmai ceea ce a ordonat şi el să se facă şi-i expune precauţiile luate, examenul efectuat împreună de către un preot şi un pastor etc. Roederer îl felicită.

În acel moment, Beugnot primeşte raportul întocmit de comisia mixtă de medici şi ecleziaşti catolici şi protestanţi, raport care, după cum am văzut, confirma întru totul faptele.

„Am lăsat să treacă un timp, după care i-am trimis lui Roederer raportul medicilor şi, ca un exemplu de «irascibilitate protestantă», memorandumul întocmit şi semnat de un auster pastor protestant (...). I-am propus să trimită aceste acte la Institut, unde ei (*savanţii*) ar dori, poate, să studieze un fenomen atât de neobişnuit şi să cerceteze dacă el izvorăşte cumva din puternica influenţă a spiritului asupra materiei şi dacă nu e în vreun fel oarecare legat de galvanism, magnetism sau vreuna din acele forţe a căror existenţă a fost de curând înregistrată de către ştiinţă, manifestarea lor dând naştere multor fenomene uimitoare şi minunate care n-au fost încă explicate. I-am citat fapte care fuseseră menţionate în rapoartele Academiei şi care puteau avea vreo legătură cu acesta (...).

Dar m-am luptat în van împotriva magistralei neîncrederi a domnului Roederer (...). N-a publicat nimic, n-a comunicat nimic Institutului şi a considerat întreaga afacere drept pură nebunie”.

Contele Roederer era tare de cap. Documentele puse

la dispoziţia sa de colegul său Beugnot nu-i zdruncinară convingerile, iar când, în 1835, muri, Talleyrand – care i-a supravieţuit trei ani – putu spune despre el: „Are noroc: a murit în vremea materialismului, a adevărului” 34. Dar, pe cât se pare, era mai uşor să fii tare de cap de la distanţă decât de aproape.

Cele povestite de Beugnot se petreceau în 1813. În acel an avu loc bătălia de la Leipzig, primul dezastru al Imperiului. Iar doi ani mai târziu, Waterloo. Francezii se retraseră din toate teritoriile cucerite. Marele ducat de Berg dispăru. Teritoriul său fu anexat de către Prusia. Raţionalismului francez îi luă locul cel german, dominat în acea vreme de ideile lui Hegel. Astfel încât, la Dülmen, în 1819, totul e luat de la capăt. Din nou Anna-Katherina, confesorul şi admiratorii ei sunt acuzaţi de impostură. Autorităţile civile germane ordonă o a doua anchetă, deoarece ele au acum un motiv în plus de a dori să afle adevărul.

Pricina este aceea că, din 1818, unul dintre marii scriitori ai romantismului german, Clemens Maria Brentano, se mutase la Dülmen. Credea cu tot sufletul lui în revelaţiile vizionarei şi dorea să devină devotatul ei istoriograf. Ceea ce, într-adevăr, avea să fie35.

O nouă comisie medicală este, aşadar, numită. De pe 7 până pe 28 august 1819, Anna-Katherina este transferată cu forţa într-o altă casă din Dülmen şi, acolo, ţinută într-o strictă izolare constantă, zi şi noapte. Nici uneia dintre cunoştinţele ei nu i se permite să stea cu ea. Membrii comisiei sunt preveniţi în privinţa ei şi sunt hotărâţi să demaşte impostura.

Stigmatele de la mâini, a căror mărime începe, din 1802, să varieze, nu se produc sub ochii lor. Ei constată însă autenticitatea rănilor de la piept şi de la cap. Constată că vizionara nu mănâncă nimic şi că nu are niciun fel de exerciţii.

Este atunci dusă la un spital din Münster, unde toate testele sunt reluate. Analizând documentele, Thurston ne

spune că ea a fost supusă, acolo, la tot felul de contra-examene nemiloase şi că a avut de îndurat numeroase umilinţe. Cu toate acestea, rezultatele fură identice. Nu se descoperi nicio înşelătorie şi incredibilele fenomene care se manifestau la ea nu se schimbară cu nimic36.

La ce rezultat putea să ajungă o astfel de comisie, foarte hotărâtă să-şi ducă ancheta în aşa fel încât să obţină refutarea faptelor?

Fie îşi atingea scopul, şi atunci am fi avut un dosar zdrobitor. Dar acest dosar n-a putut fi întocmit.

Fie că eşua, şi, în acest caz, îi era, evident, imposibil să confirme autenticitatea fenomenului. Căci pentru oamenii de ştiinţă din acea vreme, ca de altfel şi pentru cei din vremea noastră, a admite autenticitatea însemna a cauţiona supranaturalul.

Ajungem aici, în mod concret, la dilema analizată mai înainte doar teoretic, atunci când am vorbit despre mărturie. Ori fenomenul poate fi explicat şi atunci nu mai e vorba de miracol, ori el nu poate fi explicat şi atunci, oricum, este considerat o ficţiune. Ideea, totuşi simplă, că limitele cunoştinţelor noastre nu sunt şi cele ale naturii pare intolerabilă spiritului uman. Acest lucru s-a putut constata şi cu acea ocazie. Comisia n-a putut face nimic mai mult, decât să înregistreze încă o dată faptele. Nu s-a avansat cu nimic faţă de ce se ştia înainte, iar cearta privind posibilitatea miracolului a continuat absurd, pe tărâmul abstracţiilor. În 1878, încă mai apăreau în Germania cărţi care arătau că faptele atribuite Annei-Katherina Emmerich erau imposibile şi, deci, era vorba de-o înşelătorie37.

În timpul acesta, adevărate sau nu, în carnea misticilor stigmatele continuau să sângereze.

În cursul celei de-a doua jumătăţi de secol care a urmat după moartea surorii Emmerich (1824), se semnalează alte numeroase stigmatizate38. Începând de pe la 1850, spiritismul contribuie şi el la crearea confuziei generale şi la discreditarea acestor manifestări, presupuse

ca aparţinând paranormalului39.

Un caz bine studiat: *Louise Lăţeau*

Să sărim peste această jumătate de secol şi să ajungem la cazul de stigmatizare cel mai bine studiat până astăzi, acela al lui Louise Lăţeau.

Documentele ştiinţifice de primă mână abundă în privinţa acestei mistice care a fost de nenumărate ori examinată cu minuţie şi observată până la moartea sa de către un mare număr de savanţi având exact toate specializările necesare: doctorii Lefebvre, profesor de patologie, Hairion, specialist în tratarea bolilor de piele, Van Kempen, profesor de anatomie generală, toţi trei de la Facultatea de Medicină din Louvain, Warlomont, de la Academia regală de medicină din Belgia, Crocq, profesor la Facultatea de Medicină din Bruxelles, Molloy, ulterior rector la University College din Dublin, Verriest (din Leipzig) etc.

Mă voi limita aici la a transcrie documentele cele mai importante şi voi rezuma restul.

Louise Lăţeau40 s-a născut în 1850, într-o familie de ţărani foarte săraci din satul Bois d'Haine, din Hainaut, în Belgia. Cei care au cunoscut-o o descriu ca pe o fetiţă cuminte, extrem de muncitoare şi foarte evlavioasă.

La vârsta de treisprezece ani, este luată în copite şi rănită de o vacă. La şaptesprezece ani, e atinsă la gât de o maladie care nu a putut fi determinată: se crede că e pe moarte, dar ea îşi revine brusc, „în timpul unei slujbe de nouă zile la Notredame-de-la-Salette". După trei săptămâni, boala revine, fata scuipă sânge; urmează o nouă vindecare „miraculoasă".

Asemenea episoade se repetă de mai multe ori, iar în 1868, ea începe să aibă extaze, în timpul cărora dialoghează cu vizitatori nevăzuţi. Vineri, 24 aprilie 1868, fata observă că în partea stângă a pieptului îi curge sânge. În vinerea următoare, sângerarea se produce din nou, în acelaşi loc, precum şi pe partea dorsală a picioarelor. Aduce la cunoştinţă toate acestea confesorului ei, care-o

pune să aştepte şi să nu pomenească nimănui nimic.

În vinerea a treia (8 mai 1868), încep să-i sângereze şi mâinile. Preotul din Bois d'Haine o sfătuieşte să consulte un medic. Din acest moment, în toate zilele de vineri se repetă aceleaşi fenomene, în fine, la 25 septembrie, începe să-i sângere şi fruntea. Este chemat doctorul Lefebvre (profesor de patologie la Facultatea de Medicină din Louvain). Acesta examinează mai întâi stigmatele, aşa cum se prezintă ele când sunt închise, adică de sâmbătă până joi dimineaţa:

„Pe partea dorsală a fiecărei mâini se găseşte o suprafaţă ovală, măsurând aproximativ doi centimetri şi jumătate lungime41. Având o tentă un pic mai roşiatică decât restul tegumentelor, această suprafaţă nu este locul nici unui fel de prelingeri. Este ceva mai netedă decât pielea din jurul ei. Pe faţa palmară a fiecărei mâini, se vede de asemenea o suprafaţă de formă ovală, uşor roşiatică, corespunzând, centru cu centru, punct cu punct, suprafeţei stigmatice de pe faţa dorsală.

Pe partea anterioară a fiecărui picior, urma are forma unui dreptunghi cu colţurile rotunjite; acest dreptunghi are aproximativ trei centimetri lungime. În fine, se observă pe tălpile picioarelor, ca şi pe palme, mici suprafeţe de culoare alb-roz".

Urmează măsurătorile tuturor acestor semne, după care autorul descrie ceea ce se vede pe piele atunci când ea este mărită de douăzeci de ori:

„Epiderma este întreagă, subţire, fără nicio zgârietură; prin ea se poate vedea derma, cu caracteristicile ei obişnuite: astfel, pe talpa picioarelor se văd papilele, dispuse în serii lineare şi paralele, separate prin şănţuleţe. Examinate sub lupă, aceste papile par a fi uşor atrofiate, aplatizate, ceea ce dă pielii aspectul neted pe care-l semnalam mai sus (...) – Fruntea nu păstrează urme permanente; în afara zilei de vineri, nu se pot recunoaşte punctele prin care a ieşit sângele".

Lefebvre descrie, apoi, primele simptome care

anunţă erupţia următoare.

„(Ele) apar în cursul zilei de joi, de obicei spre prânz (...); pe fiecare din suprafeţele înroşite de la mâini şi de la picioare, a căror descriere am făcut-o mai sus, se vede formându-se o băşică, care creşte treptat; când a ajuns să se dezvolte complet, ea formează pe suprafaţa pielii un relief rotunjit, emisferic; baza ei are aceleaşi dimensiuni ca şi suprafaţa înroşită pe care stă (...); această băşică este formată din epiderma desprinsă de dermă şi ridicată în emisferă de către serozitatea acumulată. Această serozitate este limpede, transparentă. Totuşi, se întâmplă des să capete nuanţa unui roşu mai mult sau mai puţin închis, în palme, ca şi pe tălpile picioarelor. Aceasta se datorează faptului că, în aceste regiuni, epiderma, groasă şi rezistentă, nu cedează uşor; sângele care iese înainte de ruperea ei se amestecă, aşadar, cu serozitatea. Zona de piele care înconjoară băşica nu prezintă nicio turgescenţă şi nicio roşeaţă.

De obicei, sângele începe să curgă în noaptea de joi spre vineri, aproape întotdeauna între orele douăsprezece şi unu. Stigmatele nu se produc toate în acelaşi timp; sângerarea se produce, în locurile amintite, succesiv, şi fără o ordine anume.

Cel mai adesea, sângerarea începe în zona costală42; unele după altele, şi la ore diferite, încep să sângereze, la rândul lor, şi stigmatele de la mâini, de la picioare şi de pe frunte.

În rest, iată cum se produce fenomenul: băşica se sparge, iar serozitatea care o umplea se împrăştie. Băşica se rupe în diferite feluri: uneori e vorba de o fantă longitudinală, alteori de o divizare în cruce, alteori de o ruptură triunghiulară. În cazul acesteia, ruptura băşicii seamănă cu pişcătura de lipitoare. Dar nu este decât o simplă aparenţă: pentru a o dovedi, e de ajuns să constatăm că niciodată nu se găsesc pe suprafaţa pielii mâinilor şi picioarelor acele cicatrice triunghiulare, alburii şi indelebile care se formează întotdeauna după muşcătura

lipitorilor; o observaţie şi mai importantă este aceea că această ruptură triunghiulară nu există decât în epidermă; dacă se înlătură epiderma secţionată, frecând locul cu o bucată de pânză, mica plagă triunghiulară dispare şi se observă derma perfect intactă.

Imediat ce băşica s-a spart, împrăştiind în afară serozitatea, sângele începe să curgă de la suprafaţa dermei, rămasă descoperită. Aproape întotdeauna, fluxul sângelui detaşează şi antrenează fâşii din epiderma care forma băşica, în aşa fel încât se poate vedea direct suprafaţa sângerândă a dermei. Câteodată, totuşi, în special pe palmele mâinilor şi pe tălpile picioarelor, unde epiderma este foarte rezistentă, sângele se strânge în băşica nespartă complet şi formează un cheag”.

Urmează descrierea rănii aflate în regiunea costală:

„Sângerarea se produce la nivelul spaţiului dintre a cincea şi a şasea coastă, în afară şi un pic deasupra sânului stâng; la prima examinare, pe care-am făcut-o la 30 august 1868, suprafaţa ce sângera nu avea nicio urmă de băşică, epiderma nu era detaşată de dermă; culoarea pielii era cea naturală. Se vedea sângele ţâşnind din trei puncte minuscule, abia perceptibile cu ochiul liber; aceste puncte erau dispuse în triunghi, la un centimetru unul de altul. La celelalte trei consultaţii pe care le-am făcut, am observat că se formase o băşică, la fel ca la mâini şi la picioare...”

Iată acum sângerarea de la cap:

„Pe sub firele de păr, impregnate de sânge şi lipite între ele, este greu de analizat starea pielii; dar este, fireşte, foarte uşor să o examinezi pe frunte. Nu se observă nicio dezvelire a dermei, nicio schimbare de culoare a pielii. Se vede sângele ţâşnind din douăsprezece – cincisprezece puncte, dispuse circular pe frunte. O fâşie de două degete înconjurând capul prin mijlocul frunţii, la egală distanţă de sprâncene şi rădăcina părului, ar acoperi toată suprafaţa care sângerează. Această zonă este uşor turgescentă, prezentând o senzaţie dureroasă pe care apăsarea o înteţeşte. Când examinăm cu o lupă punctele

prin care iese sângele, ne dăm seama că acesta trece prin nişte mici zgârieturi ale epidermei. Cea mai mare parte a acestor zgârieturi au o formă triunghiulară: am spune că sunt muşcături de lipitoare, dar ale unei lipitori aproape microscopice, deoarece zgârieturile sunt aproape invizibile cu ochiul liber. Alte zgârieturi au formă de semilună, altele sunt însă complet neregulate”.

Lefebvre încearcă să măsoare cantitatea de sânge scurs în timpul unei crize, colectându-l pe bucăţi de pânză absorbantă. El notează mai întâi că această cantitate are tendinţa de a scădea de la o vinere la alta. Dar, pe 30 august 1868, de exemplu, „mă situez, cu siguranţă, sub valoarea reală, evaluând cantitatea totală de sânge pierdut la 250 de grame”.

Primii martori o apreciază ca fiind de aproximativ un litru.

„Am examinat caracterul sângelui. În ceea ce priveşte culoarea, nu este nici nuanţa de roşu strălucitor a sângelui arterial, nici aceea întunecată a sângelui venos; este un roşu uşor violaceu, precum cel al sângelui din capilare. Consistenţa lui este normală; se încheagă pe pânză şi pe marginile plăgii din care curge; câteodată, chiar se coagulează pe măsură ce iese din capilare şi formează pe locul rănii mici stalagmite care ar putea fi uşor confundate cu nişte bube în came. I-am văzut pe unii medici comiţând această eroare. Pentru edificare, era de ajuns să se examineze cu lupa aceste mici formaţiuni şi să se spele rana: ele dispăreau şi, astfel, putea fi observată suprafaţa sângerândă a dermei.

Împreună cu colegii mei de la Facultatea de Medicină, obişnuiţi cu cercetările micrografice, profesorul Hairion, care ţine la Universitate cursul de igienă, de tratament al dermatozelor, de oftalmologie etc., şi domnul Van Kempen, profesor de anatomie generală şi specială, am examinat sângele în momentul în care acesta ieşea din stigmate.

Am constatat următoarele fenomene: plasma este

incoloră şi perfect transparentă; nu conţine, deci, dizolvată, nicio urmă de hematină. Globulele roşii au forma lor ştiută, discoidă, perfect regulată; marginile lor sunt netede, uniforme, nefiind deloc dantelate sau având forma de conglomerate. Globulele albe ni s-au părut în proporţie normală, una la 300 sau 400 de globule roşii.

Pentru a încheia această expunere, mai trebuie să spunem că aceste stigmate sunt dureroase. Discreţia extremă a Louisei nu mi-a permis să constat în mod precis intensitatea şi caracteristicile acestei dureri, dar studiind, atunci când ea nu se afla în extaz, jocul fizionomiei sale, atitudinea şi mişcările ei, m-am convins că trebuia să sufere foarte tare.

Scurgerea sângelui se opreşte, cum am arătat, la ore destul de variabile. A doua zi, sâmbătă, stigmatele sunt uscate, puţin strălucitoare; ici-colo, se văd picături de sânge închegat, care se desprind repede. Este inutil să mai adăugăm că nu există nicio urmă de supuraţie”.

Dincolo de simpla observare

Observaţiile lui Lefebvre atrag atenţia unor numeroşi medici belgieni şi străini, care se înghesuie în fiecare vineri în micul bordei din Bois d’Haine. Datorită inconştienţei extatice în care se găseşte Louise, fac aproape ce vor.

Doctorul Verriest, din Leipzig, îi ia sânge şi îl examinează la spectroscop, găsindu-i compoziţia fizică normală. Warlomont aduce aparate optice şi examinează interiorul stigmatelor în timpul sângerării. El observă, pe dermă, mici excrescenţe care mai persistă şi după închiderea rănilor. Comunicarea sa, ţinută la

Academia de medicină din Belgia, ne arată până unde mergea libertatea cercetătorilor, în cazul lui Louise Lăţeau43.

„Aceste excrescenţe – spune el – sunt papile hipertrofiate ale dermei, aşa cum am demonstrat la examenul microscopic pe care l-am făcut la 31 ianuarie, împreună cu domnul Crocq44, pe o porţiune excizată din

profunzimea stigmatului dorsal de pe una din mâinile lui Louise, în ziua de vineri, 29, în timp ce bolnava se afla sub anestezie extatică. Această mică porţiune prezenta vase încrucişate de ţesut conectiv, vase dilatate, dintre care cele mai mici măsurau *5 sutimi de* milimetru1*5, şi o papilă cu o ansă vasculară de 28 de miimi de milimetru. Or, după Hollikers, capilarele papilelor au maximum 8 miimi de milimetru, iar cele din stratul superficial între 10 şi 12 miimi. La Louise Lăţeau, aceste vase (şi mai ales primele) au avut de suferit o amplificare considerabilă”.

Să notăm această „amplificare”, observată atunci când vasele nu mai sunt supuse nici unei presiuni sangvine – şi pe bună dreptate, căci examenul se face pe o porţiune excizată: este vorba pur şi simplu despre un fenomen organic, anatomic. Între aceste vase, mai groase decât ar fi normal, şi „cuiele” lui Francisc din Assisi sau ale altor stigmatizaţi, nu există decât o diferenţă de scară. Fenomenul este acelaşi.

Warlomont, deci, excizează. Alţi trei medici vor să ştie dacă stigmatele nu sunt cumva provocate în mod artificial de vreo substanţă caustică. Sunt doctorii Lecrinier, Severin şi Lefebvre (deja citat). Şi procedează fără milă.

Alături de stigmatul care sângerează, ei aplică amoniac lichid, „având grijă de a lăsa o porţiune din piele teafără, astfel încât cele două plăgi să nu se atingă, iar cele două fenomene care se manifestă pe locul acestora să rămână clar delimitate unul de celălalt”.

După douăsprezece minute de aplicare a amoniacului, „se formase o frumoasă (sic) băşică circulară”, umplută cu o serozitate transparentă. Băşica nu se sparse singură. Atunci, „am tăiat epiderma şi am îndepărtat-o, ca să rămână dezgolită derma, pe o întindere circulară de mai mult de doi centimetri în diametru.

Astfel, se găseau una lângă alta două plăgi, situate în acelaşi ţesut, străbătute de aceleaşi vase de sânge şi având aceeaşi suprafaţă şi aceeaşi constituţie anatomică.

Le-am observat cu grijă: suprafaţa stigmatică a continuat să elimine sânge, iar când am plecat, la orele două ale după-amiezii, sângele curgea în continuare şi nu era niciun semn că se va opri în curând; în ceea ce priveşte stigmatul artificial, acesta n-a dat nicio picătură de sânge; l-am ţinut sub observaţie două ore şi jumătate; a ieşit doar o serozitate incoloră, timp de aproximativ o jumătate de oră; apoi, suprafaţa s-a uscat; am fricţionat-o cu o cârpă aspră: serozitatea care intra în cârpă în timpul fricţionării era uşor roşiatică, dar când am încetat fricţionarea, n-a mai curs nici măcar un atom de sânge. Trebuie remarcat că băşica artificială era înconjurată de o areolă inflamatorie. Când am văzut persoana, în vinerea următoare, unica plagă produsă de amoniac era încă acoperită de cruste” 46.

Şi totuşi, Warlomont mai are o îndoială. Stigmatele nu sunt provocate de o substanţă vezicantă, este de acord cu acest lucru. Dar oare, nu există alt truc, vreo „scamatorie” la care un medic cinstit nu s-ar putea gândi? Să-l ascultăm:

„Problema care trebuia rezolvată era aceasta: să plasăm una din mâinile stigmatizate, înainte ca ea să sângereze, într-un aparat care, fără să schimbe cu nimic condiţiile fiziologice ale părţii de corp implicate, să facă imposibil contactul cu orice aparat sau instrument care ar putea cauza rana, şi imposibilă intervenţia oricărei manevre susceptibile de a face să sângereze rana şi să menţinem mâna în aparat, de joi, când încă nu este vorba de hemoragie, şi până a doua zi. Aparatul care s-a construit după concepţia noastră pentru a răspunde acestor indicaţii se compune dintr-un glob de cristal de 14 cm diametru, prevăzut, la unul din poli, cu un gât asemănător sticlelor obişnuite; la celălalt pol are o deschizătură cu un diametru de 9 cm. Primul este închis cu ajutorul unui dop de plută, traversat de un tub de cristal cotit, care nu depăşeşte, în interior, nivelul dopului.

Extremitatea internă a acestuia, ca şi cea a tubului,

este acoperită cu o pânză metalică; aceasta nu interzice accesul aerului, dar împiedică accesul oricărui agent care ar putea produce vătămarea; precauţia este superfluă, având în vedere forma curbată, sub un unghi ascuţit, a tubului, care face aproape imposibilă introducerea vreunei tije oarecare în interiorul recipientului.

Dopul şi tubul sunt fixate cu mai multe sigilii de ceară. A doua deschidere a globului, cea largă, este învelită într-un manşon de pânză cauciucată, fixată la marginea lui exterioară printr-o substanţă adezivă formată din cauciuc dizolvat în petrol; astfel lipit, manşonul nu mai poate fi desfăcut, decât dacă este rupt în mai multe locuri. Totuşi, pentru şi mai multă siguranţă, această parte a manşonului este legată cu un cordon de cauciuc bine strâns şi fixat pe de o parte de glob, iar pe de alta de marginea manşonului, prin cinci sigilii de ceară. Cu acest aparat, dl Duwez şi cu mine am mers la Louise Lateu, în data de 21 ianuarie, la orele două după-amiază.

După ce am constatat, cu cea mai mare atenţie, că din stigmate nu curgea încă sânge, am ales pentru experienţa proiectată de noi mâna dreaptă. Ştiam bine că, de obicei, această mână sângerează mai puţin decât stânga, însă având în vedere faptul că urma s-o supunem în întregime, pentru mai mult de 20 de ore, unei complete imobilizări, ni s-a părut mai potrivit să alegem mâna dreaptă, care avea să devină în curând neputincioasă din cauza durerilor umărului drept, dureri care însoţeau sângerarea stigmatului scapular, despre care s-a vorbit mai sus47, şi să lăsăm subiectului posibilitatea folosirii braţului stâng.

În momentul începerii operaţiunii, ne mai asigurăm încă o dată de starea porţiunilor cercetate. Sunt aşa cum le-am descris de mai multe ori. Mâna dreaptă a pacientei este, aşadar, introdusă în vas prin tubul cel larg; aici este liberă, în aerul care se împrospătează fără dificultate prin tubul deschizăturii opuse. După aceea, manşonul din pânză cauciucată (*mackintosh*) este petrecut peste braţ până la

locul în care vine mâneca de la cămaşă; el este lipit de braţ prin aceeaşi substanţă adezivă, apoi este fixat definitiv printr-o faşă lată de doi centimetri şi jumătate, care înfăşoară braţul de două ori, destul de strâns pentru a nu permite trecerea nici unui instrument, dar nu atât de strâns încât să exercite vreo cât de mică presiune şi constricţie; în fine, marginea superioară a manşonului, depăşind cu aproximativ doi centimetri marginea fesei, este cusută de mâneca de la cămaşă, iar toate firele cusăturii sunt cu scrupulozitate acoperite cu ceară.

Interiorul globului de sticlă părea, din acest moment, la adăpost de orice atingere; mai rămânea extremitatea externă a tubului, prin care, sugând, s-ar fi putut crea vid în bocal şi s-ar fi putut aduce cantităţi sporite de sânge spre regiunile stigmatice. Pentru a înlătura această posibilitate şi pentru a spori, dacă mai era cazul, precauţiile care să ducă la o securitate absolută, am acoperit în întregime braţul şi aparatul cu o folie de gutapercă, asemănătoare cu o tafta elastică, aranjată în formă de săculeţ de tutun, fixând deschizătura la nivelul mânecii cămăşii cu ajutorul unei fese învârtite de două ori în jurul braţului, care din nou a fost pecetluită cu ceară în două locuri. Să remarcăm că prima învelitoare, ca şi cea de-a doua, era dintr-un material impermeabil pe care nici măcar un ac nu-l putea străpunge fără să lase urma trecerii lui. Totul a fost susţinut, apoi, cu o eşarfă, după care am lăsat bolnava singură, urmând să revenim a doua zi, vineri, la ora zece şi jumătate dimineaţa, ca să procedăm la scoaterea aparatului.

La ora stabilită, ne găseam, împreună cu doctorul Crocq, căruia îi cerusem concursul, în cămăruţa lui Louise” 48.

Doctorul Crocq este acel profesor de la Facultatea de Medicină din Bruxelles care, după cum ştim, îl ajutase pe Warlomont la practicarea exciziei în profunzimea unui stigmat, pe el îl voi cita în continuare:

„La sosirea noastră, Louise era aşezată într-un colţ al

camerei, pe un scaun de lemn. Faţa îi era palidă, în afară de obraji, care aveau culoare, fiind şi un pic umflaţi, iar pielea avea o uşoară nuanţă de galben. Părea slăbită şi suferindă, şi se plângea de dureri de cap, precum şi de dureri la mâini şi la umărul drept; răspundea cu mare greutate, din cauza suferinţei, la întrebările pe care i le puneam.

Pe frunte i se vedeau câteva urme de sânge uscat, spre rădăcina părului şi spre tâmple. Nu se observa nicio rană, dar acolo părea a fi sediul unor dureri spontane, profunde şi din ce în ce mai intense. Mâna dreaptă era prinsă în aparatul pe care domnul Warlomont îl instalase cu o zi înainte. Aparatul era cu desăvârşire intact, după cum ne-am putut asigura, examinând cu mare atenţie sigiliile: niciunul dintre acestea nu prezenta nici cea mai mică urmă de atingere.

Învelişurile de cauciuc şi de gutapercă nu aveau nicio urmă de înţepătură sau de destrămare. Fundul recipientului era acoperit de o mică baltă de sânge lichid, de aspect diferit, a cărui cantitate nu depăşea cinci grame. Dosul palmei, care se oferea privirii noastre cel dintâi, palma fiind întoarsă către piept, prezenta, începând din mijloc şi până la marginea externă, în momentul respectiv fiind şi partea cea mai înclinată, sânge coagulat în cheaguri negre, întărite, foarte aderente, care acopereau în acel moment suprafaţa rănii stigmatice dorsale şi împiedicau scurgerea sângelui, fapt care explica acea cantitate relativ mică de sânge lichid ce se găsea în aparat.

După ce am scos aparatul, am îndepărtat cheagurile, în majoritatea lor lipite în întregime de rană, ceea ce a făcut să reapară o hemoragie continuă, dar puţin abundentă. Rana sângerândă avea aproximativ un centimetru şi jumătate lungime şi cinci milimetri lăţime; în acest loc epiderma dispăruse şi se vedea derma de culoare roşie şi cu un aspect spongios; se vedeau mici cheaguri negre şi aici. Totul era aşezat pe o induraţie a dermei, perfect mobilă.

În punctul corespondent de pe palma mâinii se găseşte o rană un pic mai mare şi mai rotunjită. Pe partea externă a acestei răni, derma este dezgolită, spongioasă, având un aspect granulat; pe partea internă, derma este încă acoperită de epidermă, dar această epidermă este desprinsă, albicioasă şi în parte ridicată de un cheag negru de sânge. E ca şi cum sângele, apărând sub epidermă, ar fi desprins-o în formă de flictenă49, apoi ar fi rupt-o. Ca şi rana dorsală, rana palmară stă pe o uşoară induraţie a dermei” 59.

Să ne oprim aici cu aceste fastidioase citate. S-ar putea crede că, după toate acestea, problema a fost rezolvată. Dar n-a fost deloc aşa. Observaţiile făcute pe Louise Lăţeau nu au convins (excepţie făcând observatorii) decât pe aceia care, crezând în miracol, erau deja convinşi. Ceilalţi au rămas la contestarea teoretică.

Celebrul Virchow, creatorul patologiei celulare, dădu tonul, declarând51 că toată istoria era „fie un miracol, fie o impostură: or, miracolul nu există, deci este o impostură (*Betrug*)”. Boens denunţă „comedia jucată în fiecare vineri la Bois d’Haine” de către „această sărmană idioată, această nefericită maniacă, obsedată de Hristos”. Specialistul în ştiinţe naturale Schwann, profesor la Louvain ca şi Lefebvre, se exprimă într-o manieră aproape identică.

Totuşi, niciunul dintre aceşti domni care refutau posibilitatea miracolului nu crezu de cuviinţă să se ducă la faţa locului pentru a demasca impostura: la ce bun, de vreme ce „miracolul nu există”!

Iar când Louise, obosită peste măsură de atâtea excizii, cataplasme cu amoniac şi aparate destinate să-i imobilizeze membrele, a refuzat să fie dusă într-un spital pentru ca totul să fie reluat acolo de la zero, afacerea a fost clasată: ea se sustrăgea unui nou control; aşadar, prin acest refuz, mărturisea înşelătoria.

Trebuie oare să regretăm că a refuzat? Exemplul lui Katherine Emmerich e suficient pentru a demonstra că, în

fond, nu era nimic de aşteptat de pe urma unui control suplimentar. Toată această dispută în privinţa stigmatelor (şi, în general, în privinţa miracolelor) confirmă faptul că nici cea mai minuţioasă observare a fenomenului nu foloseşte la nimic: nu faptele sunt cele care deterină verdictul, ci metafizica.

O ocazie ratată

Până şi onestul Pierre Janet, care a avut la Salpêtrière posibilitatea de a examina în voie stigmatele faimoasei sale bolnave Madeleine, n-a simţit niciun moment nevoia să controleze spusele acesteia. S-a limitat doar să imagineze – fără a verifica dacă ele se produceau realmente – nişte circumstanţe care *ar fi putut* explica apariţia naturală a rănilor:

„Dacă – spune el – în timpul îndelungatei perioade de imobilizare (*datorate extazului*), o parte dură a corpului apasă pe o alta fragilă, va rezulta o echimoză. Or, în extazele ei, mâinile-i sunt adesea crispate, pumnul strâns, unghia degetului mijlociu apăsând exact în punctul unde apare stigmatul de la mâini” 52.

El este dinainte într-atât de sigur de valabilitatea unei asemenea explicaţii, încât nu remarcă nici măcar faptul că explicaţia lui îi contrazice propria descriere a stigmatelor lui Madeleine, care comportau şi o rană pe partea dorsală a mâinii. Putem spune că a ratat rarisima şansă de a analiza în laborator stigmatizarea, căci Madeleine, oricât de nevrozată ar fi fost, a dat totuşi în privinţa unora dintre experienţele ei interioare o descriere prea asemănătoare cu aceea a misticilor, pentru ca să o putem pune pe seama hazardului53.

De la Louise Lăţeau şi până astăzi, discuţia asupra stigmatelor nu prea a mai înregistrat progrese. Faptele sunt în continuare respinse sau acceptate, după cum se crede sau nu în miracol.

„În toate cazurile când cercetarea a putut fi întreprinsă în mod serios – scria încă din 193354 profesorul Darier –, când a fost instituită o strictă

supraveghere, când pe regiunea privilegiată a fost pus un pansament ocluziv pecetluit, s-a văzut întotdeauna că era vorba de o simulare. Leziunile sunt nişte arsuri sau cauterizări pe bază de agenţi chimici sau medicamentoşi şi sunt produse de către subiectul însuşi sub influenţa unei stări mentale speciale, care a fost denumită mitomanie sau patomimie: ele sunt nişte dermite provocate. N-am putea contesta formula lui

Babiński, după care isteria e incapabilă să dea naştere unor tulburări trofice ale pielii” 55.

E de la sine înţeles că prin „cercetare întreprinsă în mod serios” trebuie să înţelegem orice cercetare care ajunge la nişte concluzii conforme opiniilor profesorului Darier. Oricare altă cercetare n-ar putea fi decât una lipsită de cea mai elementară seriozitate, chiar şi dacă e făcută de colegii de la Academia belgiană de medicină.

Sugestie mentală

Dacă discuţia nu a progresat, aceasta nu s-a datorat lipsei de interes, de imaginaţie sau de fapte noi. În 1933, apărea la Elberfeld, în Germania, o cărticică unde era relatată experienţa care lui Janet nu-i trecuse prin minte să o facă56.

Este istoria unei tinere ţărănci austriece pe care autorul, doctorul Alfred Lechler, o numeşte Elizabeth.

Această tânără, foarte evlavioasă şi, detaliu interesant, luterană (ca şi doctorul Lechler), suferea de o „nevroză profundă”. Din spital în spital, ea era periodic vindecată prin sugestie hipnotică şi îşi putea relua lucrul, însă boala nu întârzia să-i reapară. Intrigat de bizareria cazului ei, doctorul Lechler o angajă ca servitoare pentru a-i putea urmări boala şi a o îngriji.

În Vinerea Mare din 1932, ea merge la cinema să vadă un film cu Patimile lui Hristos. Când se întoarce acasă, doctorul Lechler remarcă faptul că e tulburată şi că se plânge de dureri la mâini şi la picioare.

În vremea aceea, se vorbea foarte mult în Germania despre Theresa Neumann, vizionara din Konnersreuth,

născută în 1898 şi stigmatizată din 192657. Spusele lui Elizabeth îl frapează pe Lechler şi-i dau o idee. El o hipnotizează îndată după aceea, aşa cum făcea adesea pentru a o îngriji, însă, de astă dată, o face pentru a-i sugera că mâinile şi picioarele ei sunt străpunse de cuie, la fel ca acelea ale lui Hristos.

A doua zi, durerile pacientei s-au înrăutăţit. Lechler reia experimentul de mai multe ori. Durerile nu încetează să se agraveze. În sfârşit, apar pete roşii, apoi băşici, apoi sângele şi rănile! Cele dintâi stigmate experimentale se află acolo, foarte vizibile, pe palmă şi dosul mâinilor, pe talpa şi faţa picioarelor58.

Dar să fie oare sugestia cauza apariţiei acestor stigmate? Nu e oare Elizabeth o stigmatizată la fel ca toate celelalte, iar apariţia rănilor după sugestionare nu e cumva doar o pură coincidenţă?

Pentru a afla aceasta, Lechler variază sugestiile. Şi, pe măsură ce acestea se schimbă, apar rănile cărora el le ordonă să apară: aceea a coroanei de spini, apoi inflamarea scapulară datorată purtării crucii, şi chiar şi lacrimile de sânge, ca la Therese Neumann59.

Reacţiile suscitate de această memorabilă experienţă nu sunt lipsite de picanterie. Singurii care-şi păstrează sângele rece şi care sunt chiar pe deplin satisfăcuţi sunt teologii: căci ei ştiu, de la Benedict al XIV-lea încoace, că aproape niciun miracol nu ar putea fi, în sine, atribuit obligatoriu unor cauze supranaturale, că, în cea mai mare parte chiar, ele pot probabil să se producă sub efectul unor cauze naturale necunoscute60.

Un iezuit, părintele Paul Siwek, a scris o carte ca să arate că experienţa lui Lechler permitea atribuirea prodigiilor observate la persoana lui Therese Neumann, faimoasa stigmatizată din Konnersreuth61, unor cauze naturale. Thurston, şi el iezuit, mergea încă şi mai departe. Într-o serie de articole adunate în volum după moartea sa, el arată că majoritatea miracolelor mistice erau în mod convingător date ca exemplu şi în cazul unor circumstanţe

profane62. Aceste idei nu treziră niciun ecou în rândul savanţilor. Într-adevăr, cu toţii erau de acord în a susţine că miracolele „sunt contrare legilor naturii”, singura divergenţă dintre medici privind existenţa sau inexistenţa cauzelor supranaturale, Dumnezeu şi Diavolul.

Doctorul Giscard, catolic, se baricadează îndărătul spuselor lui Babiński şi Darier: stigmatele prin sugestie sunt imposibile.

Profesorul Lhermitte, şi el catolic şi autor de studii asupra fiziologiei şi psihiatriei misticilor „adevăraţi” şi „falşi” 63, se dedă unei foarte frumoase demonstraţii de dialectică. Citindu-l cu atenţie pe Lechler, el nu a putut găsi nicio frază în care să se afirme în mod expres că acesta ar fi asistat la apariţia stigmatelor. Aşadar, s-ar fi putut foarte bine ca el să nu fi asistat de fapt, iar cazul său nu dovedeşte nimic, deoarece ipoteza unei înşelătorii nu e eliminată64. Are prea puţină importanţă dacă Lechler, redactându-şi opusculul în maniera tipică a observaţiilor ştiinţifice, n-a crezut de cuviinţă să-l înzestreze şi cu un fel de atestări pe care ştiinţa nu le cere, în scopul de a le recuza, decât de la acele fapte care au faima de a fi miraculoase. Lhermitte cere cu fermitate din partea acestei dări de seamă, care nu-i este pe plac, acelaşi tip de dovezi pe care le reproşează adversarilor săi ca folosindu-le pentru a-i respinge pe misticii lui, „cei adevăraţi”.

Însă savanţii „materialişti” sunt puşi într-o situaţie şi mai delicată decât el. Pe de o parte, ei ar vrea să-l poată invoca pe Lechler pentru a include stigmatizarea într-un nou capitol al patologiei şi a dovedi astfel, o dată pentru totdeauna, că misticii suferă de fapt de o boală. Se ştie că aceasta e teza pe care aceşti oameni de ştiinţă au susţinut-o dintotdeauna – şi pe care o susţin încă şi astăzi, după cum putem constata răsfoind *Dicţionarul raţionalist*, publicat la Paris în 1964: „Criza mistică – scrie în această lucrare65 dl Guy Dufau – e întotdeauna însoţită de tulburări organice şi psihice destul de apropiate de acelea ale isteriei”.

Dar, deşi afirmă că „medicina a studiat caracterul nevropatic al extazului”, dl Dufau se fereşte să facă vreo referire la Lechler. Pentru dl Dufau şi pentru prietenii săi, Lechler nu trebuie folosit decât cu o maximă prudenţă. Pentru că – vai! – dacă se invocă experienţa lui, atunci trebuie ca ea să fie acceptată aşa cum o prezintă el. Iar lucrul acesta nu poate fi făcut fără a conduce la o sumă întreagă de sfâşietoare revizuiri, după cum vom vedea.

Pentru că Lechler n-a observat la bolnava sa numai stigmate. El mai descrie şi un alt fenomen care, acesta, depăşeşte în mod clar cu mult limitele patologiei, fie ea şi cea mai puţin strictă.

Capitolul VI

Trupul ca origine a sufletului

Să revenim, aşadar, la Lechler.

Bolnava lui are stigmate întreţinute şi modelate prin hipnoză. Însă apar şi alte tulburări. Mai exact, ea nu mai poate să înghită nimic.

„În cursul bolii ei – relatează medicul –, a trebuit să o alimentez pe cale artificială vreme de şase săptămâni în şir, deoarece ea refuza orice fel de mâncare, şi am fost surprins să constat că, în tot acest timp, nu a pierdut din greutate, ci, dimpotrivă, s-a îngrăşat cu o jumătate de livră. Dacă se are în vedere cantitatea foarte limitată de hrană care putea fi administrată pe această cale, în mod sigur chiar şi un subiect mai viguros ar fi slăbit. Când am întrebat-o mai târziu, sub hipnoză, care fusese cauza acestui rezultat neaşteptat, ea mi-a spus că, în vremea aceea, era terorizată de ideea morţii. Cum îi era frică să nu moară dacă ar fi pierdut prea mult din greutate, îşi repeta zi şi noapte: «Nu trebuie să slăbesc»”.

Se va remarca faptul că, pentru Elizabeth, „cauza” fenomenului este de natură magică, la fel ca în cazul acelui copil care, întrebat fiind de Piaget pentru ce cuiul se scufundă în apă, i-a răspuns: „Ca să se odihnească”. Şi, cu toate acestea (dacă e să-l credem pe Lechler), ea obţine rezultatul dorit! Dar să continuăm.

„În scopul de a vedea dacă, în cazul lui Elizabeth, metabolismul se afla sub dependenţa directă a impresiilor ei mentale, am sugestionat-o când a ieşit din transa hipnotică: săptămâna viitoare, ea trebuia să se îngraşe cu şapte livre. Această sugestie i-a fost repetată de mai multe ori pe zi. La sfârşitul săptămânii, am înregistrat într-adevăr o creştere a greutăţii ei cu şapte livre, deşi cantitatea de hrană nu fusese mărită, iar Elizabeth, atât timp cât a durat experienţa, a continuat să muncească din greu zi de zi.

Pe de altă parte, de trei ori la rând am eşuat într-o altă încercare de sugestionare: în ciuda unei diminuări a cantităţii de hrană pe o durată de mai multe zile în şir, ea nu trebuia să piardă din greutate. Slăbirea a avut totuşi loc în mod normal, în ciuda sugestionării" 1.

Acest eşec este, poate, la fel de interesant ca reuşitele precedente. Într-adevăr, el vine să ofere un răspuns presupunerilor lui Lhermitte: dacă Elizabeth s-ar fi hrănit pe ascuns ca să-l înşele pe Lechler, nu se prea vede cum de sugestionarea ar fi putut eşua. De altminteri, Lechler a controlat de la început până la sfârşit cantitatea de hrană ingerată. Şi nu poate explica de unde provenea masa corespunzătoare surplusului de greutate. Tot ceea ce ştie e faptul că sugestionarea producea sau anunţa apariţia acestui surplus.

Ne aflăm aici în faţa unei minuni şi mai uimitoare decât stigmatizarea. Pentru a „explica" stigmatizarea, ajunge să împingi destul de departe limitele psihosomaticii. Ceea ce nu e incomod de făcut: nu se ştie unde se află aceste limite2. Dar, între a împinge, chiar şi foarte departe, limitele psihosomaticii şi a admite apariţia *ex nihilo* a unei mase de materie, este o distanţă imensă.

Tânăra Elizabeth văzându-şi luni de zile de treburile ei fără a fi hrănită decât cu sonda, iată un lucru uimitor. Dar, în plus, şi îngrăşându-se, iată ceva care, negreşit, contrazice tot ceea ce ştim. Şi care este o sfidare la adresa fizicii. Dacă trebuie să renunţăm la principiul că nimic nu se pierde şi nimic nu se câştigă, ce mai rămâne atunci?

Este adevărat că principiul lui Lavoisier adaugă: „Totul se transformă”. La prima vedere, putem, aşadar, presupune că un metabolism de tip special îi permite lui Elizabeth să transforme ceva în propria carne.

Dar ce-ar putea el transforma? N-ar putea fi decât aerul pe care ea îl respiră. A transforma oxigenul şi azotul în carbon, în hidrogen, fosfor şi calciu, este posibil, desigur. Dar, din câte ştim noi, numai la temperaturi de mai multe milioane de grade, în inima stelelor! 3

Iată ce ar trebui luat în consideraţie în cazul în care admitem experienţa lui Lechler. Şi iată de ce această experienţă îi incomodează atât de mult pe savanţii „raţionalişti”, fie ei credincioşi sau materialişti.

Într-adevăr, ea i-ar obliga pe cei dintâi să fie la fel de modeşti ca şi papa Benedict al XIV-lea şi să admită că, atunci când vreo enigmă îi deconcertează, aceasta nu înseamnă în mod automat că doar Dumnezeu sau Diavolul se află la originea ei. Cât despre raţionaliştii necredincioşi, ei ar trebui să renunţe la ideea că orice ştiinţă posibilă ia sfârşit odată cu sfârşitul studiilor lor.

Lechter nu şi-a pus astfel de întrebări. El doar prezintă ceea ce a observat, recunoaşte că nu înţelege în ce mod se petrec aceste lucruri uimitoare şi avansează ideea că, poate, atunci când sunt observate altundeva, ele ar putea avea aceleaşi cauze. În opusculul său, scris în 1933, el aminteşte că Therese Neumann nu mai mănâncă nimic de pe data de 30 septembrie 1927 şi, cu toate acestea, se simte foarte bine.

„Faptul, după părerea mea de netăgăduit, că, din 1927 4, Therese n-a mai ingerat niciun fel de hrană, nici măcar o gură de apă, iar aceasta fără a-şi pierde din greutate şi fără a da vreun semn că s-ar simţi slăbită, va fi privit de către sceptici ca un fenomen senzaţional – scrie el. Acest fapt poate fi rezultatul unei cauze mentale? Dacă stigmatele lui Therese pot fi explicate prin autosugestie, concluzia se impune de la sine: abstinenţa ei în ceea ce priveşte hrana are o origine analoagă”.

Numai că, dacă se acceptă un fenomen atât de fantastic precum postul total, nu mai există nicio raţiune de a trece vreunul din celelalte miracole în rândul basmelor.

Fie-mi permis să-l las aici, în faţa acestei probleme, pe cititor, liber să aleagă singur soluţia ei. El deţine toate datele problemei. Pe de o parte, există observaţiile lui Lefebvre, Crocq, Warlomont, Verriest şi ale altora asupra lui Louise Lăţeau. Ţinând cont de amănuntele acestor experienţe, de felul în care au fost ele conduse, de faptul că au fost făcute în perioade diferite de către persoane diferite, dar la fel de competente, am dori să putem admite explicaţia propusă de Lechler în privinţa stigmatelor.

Însă, pe de altă parte, dacă reţinem ca valabil ceea ce spune Lechler, intrăm într-un cerc vicios, pentru că postul constituie o sfidare a legilor fundamentale ale fizicii cunoscute.

Dacă se poate, prin sugestie, crea sau face să apară materie, nu prea mai vedem ce-ar însemna cuvintele „posibil" şi „imposibil".

Există oare vreo raţiune de a pune la îndoială ceea ce spune Lechler? Da, bineînţeles, există una foarte importantă: aceea că nu prea vedem cum o tânără fată aflată sub hipnoză poate face să apară materie din nimic. Cu toate acestea, mărturisesc că, atunci când mă gândesc la tot ceea ce nu ştiu, această dificultate nu mă impresionează mai mult decât celelalte câteva mii în mijlocul cărora trăim fără să le vedem5. Cu atât mai mult cu cât, dacă renunţ la Lechler, problema rămâne întreagă, deoarece aceiaşi savanţi pe care i-am citat *à-propos* de stigmatele lui Louise Lăţeau afirmă şi ei că nici ea nu se alimenta6.

Într-o zi când, la insistenţele mamei sale, ale confesorului ei şi ale lui Warlomont, ea a reuşit cu preţul unor mari sforţări să ingurgiteze un pic de lapte, l-a vomat de îndată, iar medicul a putut să-l analizeze. Nu numai că acest lapte nici măcar nu începuse să se prindă, dar, în

plus, el nu conţinea nicio urmă de secreţie gastrică. Thurston ne spune că numeroase experienţe de acest gen au fost făcute pe această biată fată, toate având acelaşi rezultat. Ea nu putea înghiţi decât ostia sfinţită a împărtăşaniei sale zilnice. Aceasta a durat şapte ani, afirmă martorii (şi am văzut care), din 1876 până în 1883, data morţii sale.

A trăi jură a mânca

Să examinăm şi alte cazuri de post „miraculos”, în acelaşi timp imposibil din punct de vedere fizic şi atestat de către autorităţile medicale.

Iată cazul unei tinere scoţiene pe nume Janet McLeod, caz notat în *Rapoartele* (*Transactions*) de la Royal Society, care este Academia engleză de ştiinţă[7].

Această Janet McLeod avusese, de la vârsta de cincisprezece ani, un fel de crize de epilepsie, din ce în ce mai grave. La vârsta de douăzeci şi opt de ani, ea a devenit complet invalidă şi nu s-a mai putut ridica din pat. În Duminica Rusaliilor din 1769, gura i s-a înţepenit. Tatăl ei s-a deschis-o cu forţa, cu ajutorul unui cuţit, ca să-i dea să mănânce un pic de terci şi de zer, dar totul a fost repede dat afară. De la acea dată, ea nu a mai ingurgitat nimic. N-a mai avut niciun fel de exerciţii. Era ţintuită la pat, cu picioarele îndoite sub ea[8].

Un alt caz, mai recent, a fost descoperit de Thurston în *Biblioteca britanică*[9]. E vorba de o tânără catolică, din Elveţia, pe nume Joséphine Durand: raportul respectiv e întocmit de mai mulţi medici elveţieni calvinisti. În momentul în care ei o exami*t*» >

nează pe tânăra fată, ea nu mai mânca de patru ani. Nici ea nu poate înghiţi nimic altceva decât ostia sfinţită. Şi ea este paralizată la pat. Medicii care o examinează constată că viscerele abdomenului ei par a se fi resorbit sau aplatizat. Pielea de pe abdomen e lipită de coloana vertebrală.

Voi mai cita, din Thurston, cazul Mariei Fürtner, o ţărancă din Frasdorf, Bavaria Superioară.

„După diverse maladii – scrie el –, tânăra a căpătat în 1835 un dezgust atât de violent faţă de toate formele de hrană solidă încât, treptat, ea n-a mai înghiţit decât mari cantităţi de apă proaspătă, luate de la un izvor de munte aflat în apropierea cătunului ei natal. Un medic, interesat de acest caz, îl făcu cunoscut unor colegi ai săi mai învăţaţi. Se făcură presiuni asupra părinţilor pentru a-i convinge să o lase să fie dusă la München. Tânăra fu instalată într-un spital şi lăsată în grija a doua infirmiere, aflate sub prestaţie de jurământ, pentru a fi ţinută sub observaţie zi şi noapte (…). După un control de douăzeci şi două de zile, fu trimisă înapoi la părinţi. În timpul şederii sale, ea nu consumase niciun aliment solid şi nu băuse decât apă (…). Marie şi-a păstrat aversiunea faţă de hrana solidă până la câteva luni înainte de moarte, adică vreme de patruzeci de ani. Cazul său a fost studiat de doctorul Karl von Schafhăukl, care l-a publicat, descriindu-l în toate detaliile” 10.

Iată acum şi cazul lui Apolline Schreier, o elveţiancă a cărei istorie a fost una dintre acelea care l-au convins pe Papa Benedict al XIV-lea că un post natural total era ceva cu putinţă.

Ea a fost îndelung examinată de către un doctor din Berna11. Jumătatea inferioară a corpului îi era paralizată. Puţin câte puţin, ea a încetat să mai mănânce. Zvonul s-a răspândit, iar ea a fost trimisă la Berna din ordinul magistraţilor şi ţinută sub observaţie timp de trei săptămâni, într-un spital civil. Nu mânca şi nu bea nimic. Trupul nu-i era prea slab, cu excepţia abdomenului, „identic cu acela al unui cadavru din care toate viscerele fuseseră scoase”.

Un caz francez nu prea vechi este acela al lui Zélie Bourriou, o ţărancă din Périgord, care a fost ţinută sub supraveghere medicală o sută douăzeci şi cinci de zile consecutiv, de pe 9 martie până pe 12 iulie 1896, la spitalul din Bourdeilles, în Dordogne, în tot acest răstimp, ea nu a ingurgitat nimic în afară de uneori, un pic de

pesmet muiat în apă, pe care stomacul ei îl dădea imediat afară.

Am putea cita numeroase alte exemple extrase din cele mai bune surse ştiinţifice. Cea mai mare parte dintre ele nu prezintă niciun caracter religios. Nu poate deci decât să ne mire puţina atenţie pe care le-au acordat-o oamenii de ştiinţă, mai ales atunci când se observă că apar anumite trăsături comune, care invită la investigaţie şi reflecţie. În toate cazurile (dacă nu mă înşel), este vorba despre femei12; întotdeauna se pare că bolnava – dacă e, într-adevăr, vorba de o boală – a trecut mai întâi printr-o foarte grea încercare morală sau a avut vreun motiv de a fi obsedată de un gând dureros. Zelie Bourriou, de pildă, a încetat să mănânce după ce şi-a pierdut soţul şi cei patru copii. Aproape întotdeauna sau foarte adesea, membrele inferioare sunt paralizate. De asemenea, foarte adesea sau poate întotdeauna, pielea abdomenului se lipeşte de coloana vertebrală.

Prototipul, s-ar putea spune, al acestor fenomene umane este americană Mollie Fancher, care a trăit fără să mănânce nimic aproape întreaga perioadă a ultimilor treizeci de ani ai secolului al XIX-lea şi a fost vizitată şi observată de către o mulţime de oameni de ştiinţă.

Născută în 1848 şi pierzându-şi de timpuriu părinţii, este crescută de o mătuşă care locuieşte în Brooklyn. Lovită de tuberculoză, devine invalidă în 1866 şi, începând din acel moment, nu se va mai da jos din pat până la moarte, care survine pe la 1900. Puţin câte puţin, membrele inferioare i se răsucesc sub ea şi se atrofiază, cu gleznele sucite în sens invers şi tălpile întoarse în sus. Un braţ îi este paralizat sau, mai curând, înţepenit, ca de lemn, deasupra capului. În plus, îşi pierde şi vederea, în această stare a rămas până la sfârşitul vieţii ei, într-o odaie întunecoasă din apartamentul mătuşii sale13.

Mollie era o fată drăguţă, veselă, în ciuda atrocei sale decăderi fizice, şi foarte evlavioasă (protestantă). Postul ei aproape total a constituit obiectul unei violente polemici în

care s-au înfruntat din nou aceleaşi atitudini şi aceleaşi argumente ca în cazul stigmatelor lui Louise Lăţeau: pe de o parte, atestările medicilor care o consultau, pe de alta, sarcasmele celor care denunţau i înşelătoria, dar fără să se deranjeze a merge la faţa locului pentru a o demasca.

Să citām, şi din unii, şi din alţii, câteva exemple.

Doctorul West, care a încercat să o hrănească cu forţa: „Apă, sucuri de fructe, alte lichide i-au fost introduse în gură, dar, practic, nimic n-a ajuns în stomac. Acest organ a devenit atât de sensibil, încât nu mai reţine nimic. La începutul bolii ei, acesta s-a aplatizat într-atât, încât punând mâna în cavitatea respectivă, se poate simţi coloana vertebrală” 14.

Doctorul Speir, alt medic care s-a ocupat de Mollie: „Pot spune cu certitudine că ea n-a mâncat nimic. Nu cred că vreun aliment solid să fi trecut de buzele acestei femei, de la atacul de paralizie (...). O silesc din când în când să ia câte o lingură de apă sau de lapte, utilizând un instrument ca să-i deschid gura. Dar acest lucru este foarte dureros pentru ea (...). Mi-am luat toate precauţiile împotriva vreunei înşelătorii, sosind câteodată pe neprevăzute la bolnavă acasă, uneori pe la unsprezece seara, alteori la miezul nopţii. Am găsit-o întotdeauna culcată în aceeaşi poziţie.

Confraţii mei de breaslă înclinau la început să râdă de mine (...) atunci când le vorbeam de lunga abstinenţă a acestei bolnave interesante şi de facultăţile ei intelectuale. Dar cei care au venit s-o vadă s-au convins” 15.

Doctorul Speir dă mai departe o listă a acestor medici, dintre cei mai renumiţi din New York, precizează el, care, după ce au consultat-o, i-au confirmat abstinenţa. Trebuie subliniat faptul că această listă a fost publicată în cel mai mare ziar din New York: nu a existat nicio dezminţire.

De cealaltă parte, găsim doi neurologi, doctorii Hammond şi Beard. Niciunul n-a examinat-o pe Mollie. De altfel, Beard se exprimă fără echivoc. Iată ce declară el

judecătorului Dailey:

„În cadrul breslei medicale, nu avem membri mai onorabili şi mai competenţi decât medicii din Brooklyn, care, direct sau indirect, s-au interesat de cazul domnişoarei Fancher; şi totuşi, instinctul majorităţii, fie a practicienilor, fie a specialiştilor, respinge toate mărturiile referitoare la...” (urmează lista faptelor cu totul ieşite din comun atribuite lui Mollie şi despre care voi vorbi mai târziu).

Doctorul Beard afirmă că a primit „mărturii spontane” din partea unor medici şi ecleziaşti la fel de onorabili şi la fel de competenţi ca aceia care au fost pomeniţi în legătură cu acest caz, afirmând că „Mollie Fancher trăieşte ca în sânul lui Avraam” şi că toate aceste pretinse minuni nu sunt decât înşelătorii puse la cale cu complicitatea anturajului ei. Cu toate acestea, el nu citează niciuna din aceste mărturii şi nu dă niciun nume, iar pasajul de mai sus arată că niciunul dintre aceşti „martori” n-a mers la faţa locului şi că toţi se bazează exclusiv pe „instinctul” lor16.

În ceea ce-l priveşte pe doctorul Hammond, el îşi întemeiază scepticismul doar pe dispreţ. Pretinsele minuni ale lui Mollie Fancher nu sunt decât o ridicolă şi absurdă superstiţie:

„Această tânără din Brooklyn este protestantă – spune el; viziunile ei se reduc, aşadar, la a vedea cerul şi pe prietenii ei morţi. Dacă ar fi catolică, ar vedea-o pe Fecioara Maria sau pe Mântuitor, precum fetiţa aceea din Lourdes” 17.

Nu este deci cazul să meargă să vadă dacă ea se hrăneşte sau nu. E suficient să ştie că ea crede că-şi vede prietenii de pe lumea cealaltă. Acest lucru este suficient, cel puţin „instinctului scepticilor”.

Instinctul imposibilului

Să ne întoarcem, aşadar, la acest instinct invocat de către Beard, a cărui frază am lăsat-o mai sus fără a-i cita şi concluzia. Instinctul majorităţii, scrie el, „respinge toate

mărturiile lor (*ale celor care au examinat-o pe Mollie*) referitoare la pretinsele ei daruri de clarviziune, de citire a gândurilor, de prorocire”. De ce instinctul le respinge? Pentru că, spune el, „este vorba de un fapt căruia i se poate administra dovada absolută după care niciun fenomen de acest gen nu s-a manifestat niciodată în lume, la nicio creatură umană aflată sau nu în transă” 18.

Ne întrebăm de ce natură poate fi „dovada” doctorului Beard care, ne spune Thurston, era unul dintre cei mai reputaţi neurologi americani ai timpului său. Cum se poate dovedi că un lucru nu există? Că, de pildă, Moş Crăciun nu există? Nu pot exista decât două feluri de dovezi negative 19. Este, mai întâi, imposibilitatea intrinsecă *a priori*, ca aceea de a găsi cuvântul „vineri” în seria de nume ale lunilor anului sau ca o dreaptă să intersecteze un cerc în mai mult de două puncte; mai este, apoi, dovada prin explorare exhaustivă, precum cea în care se trage concluzia că într-o cutie nu există niciun iepure după ce, în prealabil, cutia a fost complet golită.

Nu numai că nici Beard, nici Hammond, nici vreunul dintre partizanii lor n-au golit cutia, dar nici n-au considerat util să meargă a-i arunca măcar o privire. Este limpede că, din punctul lor de vedere, „dovada absolută” este un raţionament sau principiu *a priori*: altfel, cum ar putea Beard să spună că „niciun fenomen de acest gen nu s-a produs vreodată în lume, la nicio creatură umană”? A examinat el toate creaturile umane din prezent şi din trecut?

Dacă vrea să spună că, de fapt, niciun fenomen de acest gen n-a fost vreodată observat în mod convenabil sau, conform definiţiei lui Littre, că el nu s-a produs niciodată „acolo unde putea fi observat şi constatat”, de ce nu a considerat util să-l observe el însuşi înainte de a se pronunţa? Credea, poate, că circumstanţele în care se găsea Mollie împiedicau acest control. Însă atunci am dori să ne explice cum de cunoştea aceste circumstanţe fără a le fi văzut. Autoritatea lui ştiinţifică era, de altfel, destul de

mare pentru a obţine schimbarea lor. Nimic nu-l împiedica, la fel cum nici pe doctorul Hammond, să propună transferarea lui Mollie într-un spital (Hammond era profesor de neurologie la Facultatea de Medicină a Universităţii din New York). De ce niciunul, nici celălalt nu au propus aşa ceva? Trufia şi dispreţul lui Hammond răspund implicit la această întrebare: transferarea ei era inutilă, totul nu era decât prostie şi neseriozitate, scamatorie nedemnă de atenţia unui adevărat savant. Ne întrebăm însă atunci de ce Hammond a consacrat două cărţi refutaţiei acestor fenomene pe care el refuza să le vadă, şi asta de îndată ce colegii săi le confirmaseră autenticitatea20. După cum se vede, regăsim şi aici aceleaşi atitudini pe care le-am întâlnit deja în cazul lui Katherina Emmerich sau în acela al lui Louise Lăţeau.

Pe de o parte, sunt cei care se mulţumesc să declare că aşa ceva este imposibil şi nu se deplasează să observe fenomenul, deoarece ei ştiu fără să vadă (Hammond, Virchow). Pe de altă parte, sunt cei care, susţinând şi ei cu tărie imposibilitatea faptului, merg, totuşi, să vadă despre ce este vorba şi, începând din acel moment, se despart în două grupe: unii care recunosc că este ceva acolo, alţii care încearcă, într-un fel sau altul, să scape cu obrazul curat (să ne amintim de cea de-a doua comisie care a consultat-o pe Katherina Emmerich).

Un procedeu infailibil de a scăpa cu obrazul curat constă în a declara că dovada (care, dacă ar fi însemnat refutarea fenomenului respectiv, ar fi fost ridicată-n slăvi şi purtată în triumf) este insuficientă şi că totul trebuie luat de la capăt. Această injoncţiune de a se relua efectuarea testelor va fi reiterată ori de câte ori va fi nevoie: până când subiectul va obosi de atâtea teste la care este încontinuu supus şi le va refuza (Louise Lăţeau), sau până la moartea lui (Katherina Emmerich). În ambele cazuri, cel care va avea ultimul cuvânt va fi examinatorul, după cum o arată siguranţa magistrală cu care Darier va declara imposibilitatea stigmatelor, la şaizeci de ani după

experienţele lui Lefebvre şi Warlomont expuse în *Dările de seamă* ale Academiei belgiene de medicină.

Există, în sfârşit (să nu uităm) şi cei care, admiţând miracolul, vor decide asupra unei întâmplări ciudate în funcţie de caracterul ei miraculos sau nemiraculos: dacă nu poate fi atribuită nici lui Dumnezeu, nici Diavolului, atunci este cu siguranţă vorba de o iluzie. Din punct de vedere ştiinţific, diferenţa dintre atitudinea unor Virchow şi Hammond şi aceea a lui Lhermitte este minimă. Cu toţii plasează minunea în afara domeniului ştiinţei: cei dintâi, în inexistent, cel din urmă, în supranatural.

Propun nu să urmăm, ci să examinăm demersul invers. De vreme ce anumite fapte, respinse de „instinctul" nostru, sunt totuşi însoţite şi de confirmări care, în oricare altă situaţie, ar smulge adeziunea chiar şi a celor mai circumspecţi, aş sugera să opunem acestui „instinct" acelaşi spirit critic, aceeaşi neîncredere care trebuie păstrată cu privire la oriere altă sursă de informaţie bazată pe mărturie.

A spune că postul total, premoniţia şi clarviziunea sunt imposibile şi ireale înseamnă o cunoaştere. De unde ne vine această cunoaştere? Eu respect „instinctul" doctorului Beard. Însă, chiar dacă acest instinct este împărtăşit de „majoritatea specialiştilor", continui să mă îndoiesc de „cunoştinţele" care ar proveni din acesta. Aş vrea ca toţi oamenii de ştiinţă care au examinat-o pe Louise Lăţeau să fi visat. Dar aici este vorba de o afirmaţie de o importanţă extremă. De aceea trebuie să fie susţinută cu serioase argumente.

Mi se spune că, negreşit, competenţa acelor specialişti care susţin că au văzut şi verificat este demnă de încredere în orice alt caz, dar că, în privinţa acestui caz particular, ea trebuie pusă la îndoială, pentru că tot ce afirmă ei contrazice instinctul altor oameni de ştiinţă care nici n-au văzut, nici n-au verificat nimic. Acest lucru mi se pare un pic insuficient. Şi instinctul meu îmi spune că Pământul este plat, că Soarele se roteşte în jurul lui, că

bolta cerească este rotundă. Pentru ce raţiuni m-aş încrede în el ori chiar în cel al doctorului Beard sau al majorităţii, mai degrabă decât în studiul, efectuat în contradictoriu, de către savanţi despre care mi se spune că sunt ireproşabil? Unor studii ireproşabile trebuie să li se opună alte studii ireproşabile ori, dacă nu, să se explice de ce este posibil să ne dispensăm de ele.

Am citat câteva cazuri în care toate studiile, chiar întreprinse într-un spirit de respingere a posibilităţii existenţei fenomenului, au ajuns la aceleaşi concluzii. Propun nu să aveţi încredere în aceste concluzii, ci să examinăm cu spirit critic instinctul acelora care îmi cer să le respingem, fără nicio verificare prealabilă.

Dacă mi se spune, cum se face adesea, că aceste concluzii sunt în contradicţie cu întreaga ştiinţă, cu suma, adică, a tuturor celorlalte cunoştinţe ştiinţifice, mi se pare că aceasta este o afirmaţie vagă, dificil de justificat în mod concret şi lipsită de semnificaţie ştiinţifică. Şi când văd că asemenea afirmaţii servesc la respingerea observaţiilor atât de bine făcute, precum cele ale lui Warlomont, Lefebvre sau Lechler, vreau foarte mult să analizez şi celelalte observaţii care au fost respinse sub aceleaşi pretexte.

Am văzut, cu privire la Louise Lăţeau, Katherina Emmerich, Mollie Fancher, ca şi în alte numeroase cazuri, că, atunci când reproductibilitatea se oferă verificării oricui vrea să se asigure de aceasta, mergând să vadă fenomenul reproducându-se, unii refuză s-o facă, aducând ca argumente raţiuni metafizice despre imposibilitatea fenomenului. A pretinde ca un fenomen să fie reproductibil pentru a fi acceptat este o regulă legitimă, însă cu condiţia să nu se refuze a se verifica reproductibilitatea atunci când ea există.

În cazul fenomenelor considerate ca miraculoase, constatăm că aceia care au acceptat să testeze reproductibilitatea, mergând s-o verifice ei înşişi, convin asupra autenticităţii lor, chiar dacă au fost nevoiţi să

adauge, precum medicii protestanţi ai celor două comisii care au examinat-o pe Katherina Emmerich, că natura miraculoasă a fenomenelor rămâne de dovedit. Constatăm, în sens invers, că aceste fenomene sunt recuzate de către aceia care refuză să meargă la faţa locului pentru a le vedea. Această situaţie se menţine pe toată perioada miracolului. Apoi, şi unii, şi alţii mor şi nu mai rămân decât scrierile lor: iată, aşadar, cum observaţiile ştiinţifice cele mai conforme cu metoda admisă în orice alt domeniu ştiinţific sunt reduse la rangul de simple mărturii. Şi cum aceste mărturii nu sunt niciodată decât fapta unui număr mic de oameni (aceia care au acceptat să se deranjeze), ele au împotriva lor comunitatea ştiinţifică, aceea care, contemporană cu ele, a refuzat să se deranjeze, iar posterioară lor, nu mai poate verifica nimic. Vedem cum, prin acest mecanism, exigenţa reproductibilităţii fenomenului serveşte la ascunderea unui refuz şi

9 f f cum derularea obişnuită a faptelor face pentru totdeauna imposibilă luarea în considerare a miracolului de către ştiinţă, dacă miracolul este un fapt real.

Aş vrea să precizez mai bine adevărata natură a acestui refuz. Poate că doctorul Beard îi dă denumirea cea adevărată, spunându-i „instinct”. Un astronom pe care-l cunosc preferă să vorbească despre „fler”: practica ştiinţei, îmi spune el, dă savantului un fel de fler care îl avertizează despre posibilitatea faptelor care i se aduc la cunoştinţă.

Dar cum poate oare acest fler, dobândit în practica faptelor prin definiţie non-miraculoase, să fie de vreun folos când este vorba despre un miracol, dacă el există? Miracolul, dacă există, este ceva cu totul ieşit din comun, el se produce ca excepţie. Nu vedem cum practica faptului banal ar putea pregăti spiritul să accepte excepţionalul, dacă acesta s-ar produce în realitate. Această practică nu poate pregăti decât excluderea lui. Acest pretins fler nu este decât ultimul avatar, şi cel mai insidios deghizat, al străvechii mentalităţi magice. Nu ignor paradoxul

exprimat în afirmaţia că refuzul neraţional al miracolului relevă o mentalitate magică, prelogică.

Este tocmai ceea ce face camuflajul ei atât de greu de identificat: acest refuz de natură magică se deghizează în atitudine raţională. Acela care refuză până şi examinarea miracolului, când i se spune că se produce un miracol, apare în propriii ochi ca un sceptic, deci un raţionalist, căci este adevărat că raţiunea ne invită să fim totdeauna sceptici.

Dar sceptic este acela care refuză să creadă fără a verifica, nu acela care crede că ştie deja rezultatul unei verificări pe care refuză s-o facă. Acesta nu e un sceptic, ci un credul, care se mulţumeşte cu ceea ce-i şopteşte instinctul său. Nicio experienţă nu poate să-l înveţe ceva, dacă ea contravine credinţelor sale, căci el refuză să o examineze.

O asemenea atitudine este magică, deoarece esenţa magiei este de a proiecta în natură subiectivitatea umană. Furtuna ne ceartă pentru că e mânioasă, cuiul se scufundă în apă pentru că e obosit, Elizabeth nu poate câştiga în greutate şapte livre fără a se alimenta, căci instinctul meu îmi spune că acest lucru e imposibil, pentru că el ar contrazice simţul meu înnăscut al lucrurilor şi pentru că simţul meu înnăscut al lucrurilor este automat adevărul lucrurilor. Dintr-un astfel de raţionament s-au născut credinţele hermetismului şi viziunea care face din macrocosm o reproducere a microcosmului uman. Şi, deşi fizica ultimei jumătăţi de secol nu constituie, prin dezvoltarea ei, decât o lungă dezminţire a acestei mentalităţi, ea rămâne mereu la fel de vie, camuflată în cuvinte folosite în sens invers.

Cel mai înşelător dintre aceste cuvinte este acela de *scepticism*: sunt sceptic, spunem, dându-ne drept un critic rezonabil, însă, de fapt, acest scepticism nu este decât un alt nume al credinţei oarbe în nişte prejudecăţi la fel de grosiere cum este şi credinţa în mânia furtunii. El este contrariul spiritului critic – critic, mai întâi, faţă de el

însuşi. Veveriţa, obligată să trăiască într-un mediu diferit de acela în care trăieşte conform instinctului ei, continuă să facă aceleaşi gesturi, chiar dacă ele sunt complet nepotrivite în raport cu noul ei mediu, fără să observe inadecvarea lor; într-o sală de laborator, ea va duce nuca ce i se va da până la picioarele tuturor obiectelor asemănătoare cu trunchiurile arborilor, ca, de pildă, picioarele mesei; va scurma pe solul de ciment, va pune nuca în locul în care a scurmat, apoi va scurma în sens invers, în felul în care, în humusul pădurilor, ea acoperă fructul, şi va pleca apoi să caute o altă nucă, foarte mulţumită de purtarea ei isteaţă. Curca, ce nu-şi recunoaşte puii decât după piuitul lor, îl omoară atunci când sunt mulţi, însă îngrijeşte cu mare drag un dihor împăiat care emite, graţie unui difuzor, strigătele puiului de curcă. Dacă i se astupă timpanele, curca îşi va omorî toţi puii. Multe păsări, care îşi apără cu propria viaţă cuibul şi atacă tot ce mişcă împrejurul acestuia, îşi ucid fără milă puii pe care se întâmplă ca vântul să-i răstoarne din cuib şi care piuie pe ramura vecină. Etologii au notat o mulţime de comportament asemănătoare acestora, comportamente care ne par a fi oarbe şi proprii doar animalelor, dar care nu fac ecât să traducă în fapt adaptarea instinctivă la circumstanţele ce se produc în mod obişnuit în mediul unde trăiesc ele. „Instinctul” doctorului Beard este, la nivel uman, copia conformă a acestor aberaţii din lumea animalelor. În ambele cazuri, e vorba de o reacţie mecanică, adaptată împrejurărilor normale, şi care se manifestă în mod iraţional în orice împrejurare, inclusiv atunci când folosirea raţiunii ar impune un comportament diferit.

propos de Mollie Fancher, de pildă, un comportament raţional ar fi cerut ca Beard să examineze faptele înainte de a le respinge în mod mecanic, ca şi cum ceea ce i se spunea că este excepţional nu era într-adevăr aşa. „Sunt sceptică”, spune veveriţa căreia i se atrage atenţia că solul de ciment nu acoperă nicidecum nuca atunci când este

scurmat. „Sunt sceptică”, spune curca atunci când este informată că puiul pe care îl îngrijeşte cu atâta dragoste nu e decât un dihor, duşmanul ei cel mai de temut. „Nu-mi spuneţi mie braşoave, zice mierla ocupată cu exterminarea puilor ei care cer cu disperare ajutor pe marginea exterioară a cuibului: ştiu foarte bine, dintr-o îndelungată experienţă, că, atunci când ceva mişcă în apropierea cuibului, e vorba de o nevăstuică”. „Să nu-mi spuneţi că această fată poate să trăiască fără să mănânce: de fiecare dată când am văzut pe cineva încetând să mai mănânce, acela a murit de inaniţie.

— Dar aceasta nu moare.

— Doar v-am spus că, dacă nu mai mănânci, mori!”

Postul mistic

Să ne oprim aici cu evocarea cazurilor non-religioase de abstinenţă totală, pe care le-am putea înmulţi. Am pomenit destule pentru a constata, de fiecare dată când viaţa celui care posteşte este suficient de cunoscută, că repulsia lui faţă de hrană a apărut după grele încercări morale şi fizice, acceptate cu curaj. Dacă ne vom aminti că asceza misticului constă întâi de toate în înfruntarea de bunăvoie a durerii, va trebui să ne aşteptăm la o mare frecvenţă a unor astfel de abstinenţe totale în vieţile sfinţilor.

Este, într-adevăr, ceea ce şi constatăm.

Sunt, în acest sens, pomeniţi: Sfânta Lidwine, moartă în 1433 şi care nu s-a hrănit cu nimic timp de aproape douăzeci şi opt de ani; venerabila Domenica del Paradiso, moartă în anul 1553, care a ţinut post negru douăzeci de ani; preafericitul Nicolas de Fliienouăsprezece ani; preafericita Elizabeth von Reute, moartă în 1420, cincisprezece ani; şi mulţi alţii.

În timpurile moderne, în afară de Louise Lăţeau, Katherina Emmerich, Therese Neumann şi Marte Robin (aceasta din urmă ţinând parţial un astfel de post), mai ales tiroleza Domenica Lazzari a constituit obiectul unor observaţii aprofundate21. Doctorul Dei Cloche, director al

spitalului din Trento, a studiat-o timp de mai mulţi ani. Din 1834 şi până la moartea ei, în 1848, el a urmărit-o aproape fără întrerupere. O parte a observaţiilor sale a fost publicată în *Anuali universali di Medicina22*. Au mai examinat-o, de asemenea, şi oameni de ştiinţă germani şi englezi23. Cu toţii afirmă că au constatat că ea nu mânca.

Când îi citim viaţa fără a o confrunta cu altele asemănătoare cu a ei, ea ne pare plină de acel „absurd" despre care am mai vorbit deja şi pe care-l întâlnim, trăsătură cu trăsătură, la numeroşi alţi mistici, în general mai puţin cunoscuţi.

Într-o zi, doctorul Dei Cloche a convins-o pe Domenica să ia o bucăţică de zahăr pe limbă. Timp de douăzeci de minute, ea avu atunci o criză de spasme şi de vomă atât de violentă, încât fu cât pe ce să se sufoce. Numai mirosul unei bucăţi de pâine prăjită îi producea contracţia muşchilor feţei şi, pentru o clipă, îşi pierdea cunoştinţa.

E greu de spus că aceste spasme şi aceste senzaţii de greaţă au un caracter edificator. Şi totuşi, iată ce relatează cardinalul Jacques de Vitry în privinţa penitenţei sale, preafericita Marie d'Oignies (scena se petrece în secolul al XIII-lea):

A 04

„În timpul bolii sale, ea nu putea să pună absolut nimic în gură, nici măcar să suporte mirosul de pâine (...) într-o zi am încercat să o facem să ia o bucată (de pâine) nesfinţită, însă pe dată ea îşi întoarse capul, având oroare de mirosul de pâine.

O bucăţică, totuşi, îi atinsese dinţii: răul pe are i-l provoacă fu atât de mare, încât începu să ţipe, să vomite şi să scuipe, să gâfâie şi să plângă în hohote, de parcă pieptul ar fi fost gata să-i crape. A continuat astfel să plângă în hohote o bună bucată de vreme..."

Aceeaşi aversiune se constată şi la marii mistici abstinenţi, dar, după cât se pare, cu cât este mai mare sfiţenia, cu atât şi „bizareria" prodigiilor tinde să dispară,

ca şi cum abstinenţa, în loc de a apărea ca un fel de infirmitate, ar deveni o artă de stăpânire de sine. Vedem acest lucru, de pildă, în cazul Sfintei Ecaterina din Sienna (modelul Ecaterinei de Pazzi), a cărei viaţă este un şir neîntrerupt de minuni.

Născută în 1347, intră la mănăstire în 1363 şi, din acel moment, îşi impune cele mai drastice mortificări. Ecaterina din Sienna este o persoană perfect echilibrată, sănătoasă, energică şi care a avut o intensă activitate intelectuală. Stigmatizată în 1375 (la douăzeci şi opt de ani), ea nu se limitează a fi doar o contemplativă. În 1376, este ambasadoare a Florenţei pe lângă Papă, care, în vremea aceea, îşi avea sediul la Avignon. Are o intensă activitate politică, scrie, călăreşte, intră în dezbateri, predă. Moare la treizeci şi trei de ani, lăsând în urmă o considerabilă operă, ce a marcat în mod profund timpul ei26.

Sfânta Ecaterina a încetat să mai mănânce la puţină vreme după ce a intrat la mănăstire, mulţumindu-se doar cu ostia sfinţită. „Această hrană cerească – spune unul dintre biografii ei – îi susţinea nu numai sufletul, ci şi trupul. Astfel, alimentele obişnuite nu-i mai fură necesare, iar tentativele de a le înghiţi erau urmate de nişte suferinţe extraordinare”.

9 9

Duhovnicul ei a crezut mai întâi că refuzul de a se hrăni era un impuls venit de la Diavol, căci teologia ascetică afirmă că, uneori.

Diavolul îl împinge pe cel pe care vrea să-l piardă la sinucidere27. I-a poruncit, în consecinţă, să mănânce, în ciuda repulsiei pe care o simţea faţă de mâncare. Ea a încercat să se supună, dar sforţările pe care trebuia să le facă o aduseră într-o asemenea stare, încât începură să se teamă pentru viaţa ei.

„Duhovnicul îi puse întrebări şi atunci ea mărturisi că Sfintele Taine (*ostia*) o îndestulau atât de bine, încât nu mai dorea şi nici nu mai putea să înghită vreo altă hrană”.

Thurston28 citează dintr-o scrisoare a ei:

„Îmi spuneţi că ar trebui să mă rog lui Dumnezeu ca să-mi redea puterea de a mânca. Vă asigur înaintea lui Dumnezeu că fac toate eforturile pentru a mă alimenta. În fiecare zi, o dată sau de două ori, mă forţez să mănânc. L-am rugat mereu pe Dumnezeu, o fac şi o voi face mereu, să binevoiască a mă face şi pe mine să trăiesc precum ceilalţi oameni, dacă aceasta-l este voia”.

Martorii vieţii sale (Tomaso della Fonte, Raimundo di Capua, Tomaso Caffarini, Francesco Malevolti, cu toţii apropiaţi ai sfintei) confirmă că ea încerca mereu să mănânce, însă totul era imediat dat afară.

În afară de aceasta, mai ştim dintr-o scrisoare pe care i-a trimis-o lui Raimundo di Capua că această abstinenţă era aproape la fel de dureroasă ca şi încercările ei de a mânca:

„Trupul meu”, scrie ea, „subzistă fără niciun fel de hrană, fără nici măcar o picătură de apă. Aceste dulci suferinţe sunt foarte mari, n-am simţit ceva asemănător niciodată până acum” 29

Înainte de a încheia această rapidă examinare a postului total, mistic sau patologic, să încercăm a scoate în evidenţă corelaţiile pe care ni le poate oferi fiziologia contemporană.

Mai întâi, să recunoaştem că ar fi în van să căutăm o explicaţie pentru supravieţuirea îndelungată a unei fiinţe omeneşti totalmente abstinente vreme de ani în şir, ba chiar de zeci de ani.

Să mai recunoaştem, de asemenea, că, în fond, cunoştinţele noastre nu sunt decât cei dintâi paşi ai ştiinţei. Studierea experimentală a naturii a început cu patru secole în urmă. Ea a progresat în ultimii cincizeci de ani cât în cele trei secole precedente. Unde vom ajunge peste alţi cincizeci de ani? Dar în trei mii ori trei sute de mii?

Când, vorbind despre o altă minune30, Lhermitte declară că „ea depăşeşte puterea naturii şi chiar se opune

legilor ei", admir faptul că asemenea cuvinte au fost pronunţate de către un academician. Cine l-a învăţat unde se află limitele naturii? Cine i-a arătat până unde merg legile ei cele din urmă?

Dacă e evident că n-am putea încerca să explicăm ceea ce, pentru moment, ne depăşeşte, în schimb, există şi alte evidenţe care ni se impun în aceeaşi măsură.

Mai întâi, nu ni s-a spus niciodată că vreunul dintre aceşti oameni a putut să înceteze a mai respira. Unii extatici aflaţi în stare cataleptică par a fi morţi (Marte Robin, Therese Neumann şi numeroşi alţii). Dar, uşor, încă mai respiră. Chiar de-ar înceta aproape complet să respire, suspendarea cvasitotală a tuturor funcţiilor metabolice prin starea cataleptică ar tolera, la rigoare, această oprire trecătoare a respiraţiei, după cum arată experienţele făcute de yoghini31. Oprirea respiraţiei nu ar începe să-şi merite numele de miracol decât dacă s-ar produce, precum postirea, în timpul activităţii normale a corpului şi de-a lungul mai multor ani. După cunoştinţa mea, aceasta nu s-a întâmplat niciodată.

Modul indian de practicare a postului

Helmut Fahsel, biograful mai sus citat al lui Therese Neumann32, interpretează postul total ca pe un miracol, aşadar, ca pe un fenomen de origine supranaturală prin care acţiunea divină reprezintă în trupul lui Therese starea glorioasă a lui Hristos cel transfigurat şi înviat din morţi. Dacă aşa este, dacă Dumnezeu este cel care, suspendând legile Naturii, acordă unor mistici catolici darul abstinenţei, hrănindu-i pe căi miraculoase, trebuie în mod evident să admitem că, în toate cazurile în care abstinentul nu este un sfânt catolic, cel care acţionează este Diavolul: Zelie Bourriou, Mollie Fancher, micuţul Jean Godeau şi atâţia alţii ar fi, atunci, manipulaţi de Diavol. Tot Diavolul ar fi şi autorul abstinenţilor totale observate la misticii altor religii, mistici care, totuşi, la fel ca şi cei catolici, duc o viaţă caracterizată în întregime prin evlavie, caritate şi virtute.

Giri Bala, sfânta indiană, ar fi, din acest punct de vedere, o creatură diabolică. Când yoghinul Paramhansa Yogânanda a vizitat-o în 1950, ea era în vârstă de şaizeci şi opt de ani şi nu mai înghiţise absolut niciun fel de mâncare, solidă sau lichidă, de la vârsta de doisprezece ani şi patru luni, deci vreme de cincizeci şi şase de ani33. Este extrem de revelator să confruntăm explicaţia referitoare la postul lor, dată de Therese Neumann şi respectiv de Giri Bala, care, evident, nu se cunoşteau.

Therese Neumann (îl citez pe Helmut Fahsel):

„Therese vede feomenul postului ei absolut în funcţie de schimbarea la faţă a lui Hristos pe muntele Tabor (...). Ea declară a fi lăsat setea şi foamea pe muntele Tabor atunci când a avut prima viziune a schimbării la faţă a lui Hristos, la 6 august 1926 (...). Acest lucru mă face să mă gândesc (*aici confesorul lui Therese e cel care vorbeşte*), la cuvintele Sfintei Scripturi: «*Sătura-mă-voi când voi vedea Slava* Ta34».

Să-l ascultăm acum pe Paramhansa Yogânanda35:

„Maică, am întrebat-o cu blândeţe, ce rost are să te deosebeşti de ceilalţi în felul acesta, trăind fără a mânca?

— Pentru a dovedi că omul este spirit. Pentru a arăta că, progresând pe calea ce duce spre Dumnezeu (*by divine advancement*), omul poate învăţa să trăiască hrănindu-se cu lumină divină, şi nu cu mâncare”.

Iar Yogânanda povesteşte că, după ce ea a rostit aceste cuvinte, chipul îi fu „în întregime iluminat de înţelepciune”.

Cu greu putem să o considerăm pe Giri Bala drept o creatură diabolică. Viaţa ei, aşa precum ne-o descrie Yogânanda, este edificatoare în cel mai înalt grad şi inspiră cel mai adânc respect.

Să notăm că, în asceza indiană, starea de abstinenţă este explicată în mod natural prin dobândirea unui anumit control asupra celui de-al cincilea „plex” sau „centru al fluidului subtil”, acel *vishuddha chakra* ce-şi are sediul la baza gâtului, după Sivânanda Sarasvati36, sau în interiorul

vertebrelor corespunzătoare, după Yogânanda, şi unul, şi celălalt trimiţând la o anumită învăţătură a lui Pantajali37 şi care datează, prin urmare, dinainte de Hristos.

Dacă dorim să raportăm aceste tehnici la Diavol, ar trebui atunci să admitem că postul total a fost mai întâi o practică diabolică (deşi considerată ca naturală şi sfântă de către adepţii ei), înainte de a fi fost adoptată sau redescoperită de către sfinţii catolicismului. Doctrina lui Patañjali învaţă că *vishuddha chakra* oferă controlul asupra *ăkâsha*, pe care Sivânanda Sarasvati îl defineşte în aceşti termeni: „Principiu al materiei subtile din care este făcut universul, substanţă, eter” 38. Controlul asupra acestui *ăkâsha* permite, după Patañjali, extragerea hranei „direct de la izvorul de unde purcede toată materia”.

BWagavata Purāṇa, care este un fel de enciclopedie a cunoştinţelor religioase şi ştiinţifice indiene, dă o indicaţie preţioasă asupra raportului care există între *ăkâsha*, *vishuddha chakra* şi contemplaţie. Se consideră că pasajul în care acest raport e indicat ne spune de ce contemplarea divinului poate ajunge la abstinenţa totală. Acest text este foarte preţios deoarece, după cum am subliniat deja, vorbind despre *Bhavagad-Gâtaf* religia indiană este naturalistă. Conform învăţăturii ei, atingem starea de identificare cu divinul prin practici şi procese naturale, cu singura condiţie de a şti cum să facem. Explicaţia din *Bhagavata Purāṇa* este, deci, cel puţin în intenţie, pur naturală.

Rămâne, bineînţeles (presupunând că ea e veridică), să precizăm ce înseamnă această interpretare (în termeni ştiinţifici). Oricum ar fi, iat-o, aşa precum ne e redată de Sivânanda Sarasvati39:

„Aşezaţi-vă (...) în camera în care meditaţi. Respectaţi mişcările respiraţiei. Veţi auzi în timpul inspiraţiei SE HAM So, iar în timpul expiraţiei: HAM. SE HAM înseamnă: «*Sunt cu el*». Respiraţia vă aduce aminte identitatea voastră cu Sufletul suprem. Repetaţi deci fără să ştiţi SE HAM de 21 600 de ori pe zi (...). Asociaţi la SE

HAM ideea de puritate, de pace, de desăvârşire, de iubire (...). Negaţi propriul trup, repetând în acelaşi timp formula sacră (*mantra*). Identificaţi-vă cu această *mantra* şi cu *ātman*, Sufletul suprem.

Uddhava îl întreabă într-o zi pe zeul Krishna: «*O, tu, cel cu ochiul de lotus, cum trebuie să meditām asupra Persoanei Tale*? *Spune-mi care este felul acestei meditaţii*.»

Iar zeul Krishna răspunse: «*Aşază-te într-o poziţie nici prea înaltă, nici prea joasă*»*"*.

Urmează o serie lungă de reţete pur gimnastice care se referă la modul de a respira, după care urmează directivele psihologice:

„«*Retrage-ţi toate simţurile de la obiectul lor şi concentrează-te asupra mea* (...). *Părăseşte toate celelalte părţi şi concentrează-te asupra unui singur lucru*: *Faţa Mea care surâde*.

Nu medita asupra a nimic altceva. *Retrage-ţi apoi mentalul concentrat şi fixează-l pe ăkăsha*»*.il*

Ăkâsha este, am văzut deja, principiul unic al oricărei materii şi care e tradus uneori prin eter; aceea care face posibilă abstinenţa totală este tocmai această concentrare pe *ăkâsha*, obţinută prin dobândirea controlului asupra unui organ, numit *vishuddha chakra*, şi situat fie în gât, fie la înălţimea gâtului, în măduva spinării. Yogânanda, pătruns de cultura occidentală, se crede capabil de a preciza că *ăkâsha* „se află în spaţiul intra-atomic al celulelor" (trupului ascetului). Să rezumăm, aşadar doctrina indiană a postului total: ascetul abstinent subzită datorită respiraţiei, graţie unui organ situat undeva la înălţimea gâtului, prin transmutaţia substanţei comune tuturor corpurilor fizice.

Când examinăm miracolul abstinenţei totale (presupus ca adevărat) în lumina cunoştinţelor noastre de fiziologie şi fizică, ajungem la nişte concluzii care nu sunt prea departe de speculaţiile indiene.

Încercare de analiză a tulburărilor fiziologice

Un prim fapt este acela că abstinenţii nu sunt toţi sfinţi şi că majoritatea sfinţilor nu sunt abstinenţi.

Un al doilea fapt este acela că, totuşi, în rândul sfinţilor putem întâlni cei mai mulţi abstinenţi.

9 9

Un al treilea fapt, subliniat atât de Thurston, cât şi de Poulain, este că, între aceştia, majoritatea o constituie femeile.

Aceste trei fapte ne fac să credem că asceza dă naştere adesea abstinenţei, dar nu printr-o intervenţie divină, ci, mai degrabă, printr-o acţiune (necunoscută) a practicilor ascetice asupra anumitor elemente fiziologice mai frecvente la femeie. Există un teren propice apariţiei postului miraculos, iar acest teren are legătură cu ceva care nu e identic la cele două sexe40.

Respiraţia

Cum am văzut, abstinentul continuă să respire. Respiraţia este o ardere, adică o combinare a oxigenului din aer cu carbonul din sânge. E regretabil că, din câte ştiu, nimeni nu s-a gândit să controleze metabolismul bazai al unui abstinent, de preferinţă acela al unui catolic, în momentul în care, după părerea lui, el se alimentează în mod „supranatural” şi, spre comparaţie, atunci când nu se află în extaz. Toţi abstinenţii catolici afirmă că sfintele taine ale împărtăşaniei, adică înghiţirea ostei sfinţite, îi hrănesc prin voia Domnului. Ar fi uşor de fixat (pe cât de respectuos, pe atât de discret) un mic dispozitiv ce permite măsurarea metabolismelor pe gura şi nasul unui extatic abstinent, dintre cei care există astăzi (Marthe Robin). Chiar dacă ţinem la ideea caracterului supranatural al fenomenului, acest experiment nu va avea nimic ireverenţios în el: teologia defineşte miracolul ca pe un semn, iar măsurarea metabolismului nu ar face decât să confere un plus de strălucire acestui semn.

O asemenea măsurătoare, prelungită îndeajuns de mult (lucru deloc jenant pentru subiect), ar oferi mai multe informaţii de cel mai mare interes. Ea ar permite în primul

rând să ştim dacă masa neexpirată corespunde variaţiilor de greutate ale extaticului. Am putea deci afla dacă, da sau nu, acesta subzistă prin respiraţie. În caz afirmativ, vom putea şti mai apoi dacă numai oxigenul intervine în metabolismul său. Intervenţia azotului ar constitui prin ea însăşi o demonstraţie irecuzabilă a minunii. Cu preţul câtorva mici perfecţionări ale aparatului, am putea pune în evidenţă eventuala prezenţă a altor compuşi gazoşi în expiraţia misticului.

Aşa după cum am văzut mai sus *à-propos* de straniile tulburări suferite de Maria-Magdalena de Pazzi (hipertermie, sete arzătoare corespunzând, aparent, atât unei nevoi de apă, cât şi dorinţei de a-şi răcori gâtul încins, halucinaţii, tulburări vasomotorii, convulsii, diverse tulburări ce amintesc simptomele epilesiilor metabolice), cheia misterului, în cazul în care ea este accesibilă spiritului uman, trebuie să fie căutată într-o modificare profundă a metabolismului.

Fără îndoială, nu trebuie să nutrim speranţe exagerate: oricum, în stadiul actual al ştiinţei, e imposibil de înţeles cum de ar putea numai oxigenul şi azotul să suplinească toate celelalte nevoi constante ale organismului, ce privesc o mulţime de alte elemente: carbon, sodiu, calciu, potasiu, fier, magneziu, oligo-elemente; fără a mai menţiona şi faptul că, într-un organism normal, aceste elemente nu sunt asimilabile decât sub formă de compuşi. Cu toate acestea, dacă ceva pare a fi aici plauzibil, atunci e chiar faptul că minunea constă într-o modificare dramatică a metabolismului.

Tulburări nervoase şi endocrine y

Cum, pe de altă parte, fenomenul e de origine psihică (deoarece, la asceţi, declanşarea sa se produce prin interipediul gândirii), trebuie văzut dacă anumite tulburări metabolice cunoscute, de origine nervoasă, nu prezintă vreo asemănare cu fenomenele stranii care pot fi observate la abstinenţi. Mai exact, cercetarea noastră trebuie orientată spre simptomele metabolice de origine nervoasă

şi endocrină, deoarece în acest sens cele două sexe se comportă în mod diferit. Nu însă, o repetăm, în speranţa iluzorie de a reduce fenomenele mistice la nişte tulburări nervoase sau endocrine, ci pentru a încerca să precizăm natura acestor fenomene şi modul în care ele se produc în organism.

Dacă într-adevăr, aşa după cum se pare, ele antrenează profunde modificări nervoase şi endocrine, trebuie să ne aşteptăm şi la apariţia simptomelor care însoţesc în mod obişnuit asemenea modificări.

Or, este frapantă existenţa în cadrul tulburărilor de aces gen a distrofiilor musculare şi, în special, a *atrofiei lui Charcot-Marie* şi a *miopatiei distale* care, după cum vom vedea, vor părea foarte familiare cititorilor acestei cărţi.

În miopatiile distale, muşchii membrelor inferioare se atrofiază încetul cu încetul, apoi picioarele se răsucesc, iar gambele se întorc uneori spre spate, îndoindu-se sub trup. Aceste miopatii, spune Rimbaud41, apar la vârstă adultă, iar evoluţia lor este foarte lentă. Uneori, ele pot atinge membrele superioare, producând deformări asemănătoare42.

În atrofia lui Charcot-Marie, atrofia cuprinde mai întâi muşchii din partea inferioară a picioarelor, apoi se extinde mai sus. Se observă adesea o anumită contradicţie, iar degenerarea muşchilor este un lucru obişnuit.

În cazurile patologice descrise în neurologie, cauza acestor miopatii este legată de anumite leziuni ale măduvei spinării. Nu toţi misticii prezintă aceste stranii contracţii degenerative ale membrelor inferioare. Departe de aceasta! Dar nu putem să nu remarcăm că ele există la mulţi dintre ei şi că, de asemenea, mulţi dintre ei cunosc acele episoade de paralizie şi, în sfârşit, că tradiţia indiană situează în zona superioară a măduvei spinării sau în gât organul care declanşează abstinenţa totală.

Pe de altă parte, această abstinenţă implică profunde modificări de metabolism. De unde întrebarea: miopatiile traduc oare şi ele nişte modificări ale metabolismului?

Răspunsul este da! 43 Şi coincidenţele nu se opresc aici. Să-l ascultăm pe Rimbaud:

Modificările metabolismului în miopatii sunt o dovadă evidentă a unei disfuncţii endocrine. Într-adevăr, se observă adesea la aceşti bolnavi hipoglicemie, hipocolesterolemie, hipercalcemie (...). Pagès, urmează Rimbaud, insistă în mod special asupra reţinerii de calciu şi o apropie de hiperglicemia pe care o întâlnim la epileptici, la eclamptici44, la tetanici”.

Noi am relevat în cazul Mariei-Magdalena de Pazzi (dar s-ar putea cita numeroase alte exemple) tocmai simptome care amintesc de epilepsie, simptome care au început să se manifeste chiar din momentul în care ea a început să nu se mai hrănească decât cu pâine şi apă (mai ales cu apă). Cât despre tetanie, aceasta se regăseşte, dacă nu de regulă, cel puţin foarte frecvent, în extaze. Misticul este atunci descris ca fiind la fel de rigid precum o bucată de lemn. Această rigiditate a mai fost interpretată, adesea, ca o catalepsie, şi nu trebuie să înlăturăm nicio apropiere. De altfel, cele două nu se exclud.

Toate aceste apropieri sunt demne de atenţie. Ele ne indică faptul că tulburări şi o infirmitate perfect asemănătoare celor pe care le prezintă foarte frecvent misticii pot fi observate la bolnavii ce suferă de leziuni ale măduvei spinării, de dereglări metabolice, de disfuncţii endocrine. Or, este sigur că supravieţuirea în condiţiile unei abstinenţe totale nu s-ar putea explica fără modificarea metabolismului; este, de asemenea, sigur că metabolismul se află sub controlul glandelor şi al sistemului nervos; că tradiţia indiană atribuie controlul abstinenţei totale unui *vishuddha chakra* localizat fie în gât (acolo unde se află tiroida), fie în măduva spinării, la înălţimea vertebrelor cervicale; şi că, în sfârşit, slăbiciunea umană şi particularităţile sistemului endocrin al bărbatului şi al femeii explică varietatea fenomenelor mistice în cazul ambelor sexe într-un mod cu mult mai satisfăcător – şi, aş zice, mai respectuos – decât o acţiune a divinităţii ipotetic

constrânse de nişte diferenţe sexuale.

t >

Dacă ar trebui să atribuim, în cazul prodigioaselor fapte ale misticilor, totul lui Dumnezeu sau Diavolului, nu vedem de ce această acţiune supranaturală ar depinde de proprietăţile unor organe, de limitele şi slăbiciunile lor.

O căldură excesivă

Am putea să împingem mai departe analiza tulburărilor fiziologice legate de apariţia prodigiilor mistice şi să confirmăm printr-o mulţime de exemple logica acestor corelaţii ce leagă faptul prodigios de tulburările observate. Ar trebui pentru aceasta o altă carte. Să ne limităm la examinarea anumitor fapte deja menţionate.

Lucrul cel mai sugestiv dintr-un metabolism anormal este excesiva creştere a temperaturii, localizată cel mai adesea în regiunea gâtului şi a inimii. Nu există exemplu în care această hipertemie să nu fie însoţită de vreun alt fapt prodigios, ca şi cum apariţia minunii ar avea nevoie de vreo reacţie chimică generatoare de mare energie. Dacă nu examinăm decât hipertemia, ea ne apare cu totul lipsită de sens, ba chiar ridicolă. Ea îi stânjeneşte pe cuvioşii biografi. Să-l ascultăm pe acela al Sfântului Filippo Neri, fondator, în Italia, al congregaţiei Oratoriului (1515 – 1595):

„Filippo resimţea o asemenea căldură în regiunea inimii, încât ea îi cuprindea câteodată întregul trup şi, în ciuda vârstei lui, a slăbiciunii trupului său şi a regimului alimentar extrem de frugal, în zilele cele mai reci ale iernii, trebuia, chiar şi în mijlocul nopţii, ca ferestrele să fie deschise, patul răcorit, iar lui, când şedea în pat, trebuia să i se facă vânt cu ceva şi, în diverse feluri, să i se mai domolească marea căldură. Uneori, aceasta ajungea de-a dreptul să-i ardă gâtul şi în toate medicamentele i se amesteca ceva răcoritor pentru a-l mai uşura (...). Chiar şi iarna, avea aproape întotdeauna veşmintele desfăcute de la gât şi până la brâu, iar când cineva îi spunea să şi le încheie (...), el obişnuia să răspundă că-i era cu neputinţă

să o facă, din cauza căldurii excesive pe care o resimţea. Într-o zi, la Roma, pe când căzuse multă zăpadă, mergea pe străzi cu sutana desfăcută” 45.

Ne-ar fi greu să susţinem caracterul edificator al acestei călduri anormale. Dar Sfântul Filippo Neri nu se limita doar la a merge pe străzile Romei cu pieptul dezgolit până la brâu. Conform biografilor săi, el levita, capul îi era uneori luminos sau emitea scântei, iar cadavrul i-a rămas mlădios şi nu a putrezit.

Hipertermia a fost semnalată la numeroşi alţi mistici la fel de familiarizaţi şi ei cu diverse alte minuni, după cum ne spun biografii lor: Sfântul Stanislas Kostka, Sfânta Ecaterina din Genova, Sfânta Verónica Giuliani, preafericita Ştefana Quinzani, venerabila Serafina di Dio, dominicana Maria Villani care, pentru a încerca să se mai răcorească puţin, bea în fiecare zi până la patruzeci şi cinci de „livre” (*libbre*) de apă rece ca gheaţa, deci (considerând că livra cântăreşte, conform evaluării ei minime, 380 de grame): mai mult de cincisprezece litri pe zi. Poate că autopsia acestei mistice, făcută la nouă ore după moartea ei, survenită la 26 martie 1670, sugerează cel mai bine acţiunea unui tip necunoscut de reacţie chimică în ţesuturile trupului său. În momentul în care cei doi chirurgi însărcinaţi cu efectuarea autopsiei au ajuns la inimă, din aceasta începu să se ridice abur; era atât de caldă, încât cei doi s-au fript la mână atingând-o. Au aşteptat, în speranţa că respectivul organ se va răci, dar se mai arseră de multe ori la mână până când temperatura a scăzut îndeajuns de mult ca să permită ablaţia46.

Între alte minuni atribuite surorii Villani de către cei care au fost martorii vieţii sale, să notăm levitaţia, stigmatizarea (incompletă), parfumul cel bine mirositor (semn al sfinţeniei). Biograful ei mai notează, de asemenea, un detaliu a cărui semnificaţie era cu totul incapabil, în 1674, să o întrevadă: pielea ei, ne spune el, căpătase o tentă foarte întunecată, care la moartea ei a dispărut. Or, aceasta constituie un simptom de cea mai

mare importanţă, din momentul în care începe decriptarea acţiunii serotoninei asupra stărilor psihice, şi în special asupra veghii, somnului şi visului.

Pielea neagră

Nu voi încerca să aprofundez acest domeniu foarte complex al neurobiologiei celei mai recente, cu atât mai mult cu cât ea se află în plină evoluţie. Ar trebui, pentru aceasta, o carte întreagă, care ar deveni foarte repede perimată47. Să precizăm doar că anumite substanţe chimice, aminele biogene, au rolul de a transmite influxul nervos de la un neuron la altul: ele sunt mediatori chimici. Aceşti mediatori sunt de diverse tipuri şi mai mult sau mai puţin specializaţi pentru anumiţi neuroni şi centri nervoşi. Printre mediatorii sistemului nervos central, există serotonina. Numeroase experienţe neurologice făcute asupra leziunilor experimentale specifice au arătat importanţa neuronilor care reacţionează la serotonină în cadrul mecanismelor stărilor de trezie şi de somn.

În encefal şi, mai precis, în epifiză, concentraţia de serotonină este invers proporţională cu aceea de melatonină, hormon secretat chiar de epifiză. Când serotonina abundă, melatonina e în cantitate mică, şi invers. Or:

1. O anumită cantitate de serotonină e indispensabilă apariţiei somnului;

2. la nivel periferic, serotonina acţionează asupra anumitor muşchi controlaţi de sistemul neurovegetativ, şi în special asupra celor ai intestinului, provocând contracţia acestuia;

3. melatonina este astfel denumită deoarece una din acţiunile ei secundare se exercită asupra celulelor pielii care se numesc *melanocite*, dându-le acestora o pigmentaţie întunecată; astfel spus, melatonina înnegreşte pielea;

4. raportul serotonină-melatonină se inversează de două ori pe zi şi se crede că el e în legătură cu ciclul somn-veghe;

5. epifiză (care, să reamintim, secretă melatonina) acţionează asupra glandelor sexuale şi se cunoaşte importanţa strictului control sexual în practicile ascetice: ea inhibă producerea de gonadostimuli48 prin intermediul unui alt organ al encefalului, hipofiza;

6. tot prin intermediul hipofizei, ea controlează activitatea tiroidei... şi dăm astfel iarăşi peste acel *vishuddha chikra* al indienilor;

7. tiroida însăşi asigură principalul control al metabolismului bazai;

8. stările de veghe, de atenţie şi somn, a căror legătură cu serotonina, şi, deci, cu melatonina49, am văzut-o deja, se află în egală măsură în legătură cu talamusul şi, în particular, cu talamusul posterior, care controlează şi temperatura fiziologică50;

9. În fine, epifiza răspunde şi de glandele cortico-suprarenale. Dacă abstinenţa totală nu este o legendă, aceste glande trebuie în mod obligatoriu să joace în cadrul ei un rol de prim ordin, fiindcă hormonul secretat de ele, aldosteronul, controlează concentraţia de săruri minerale (calciu, potasiu etc.) din sânge, iar la abstinenţi niciuna dintre aceste substanţe nu mai este ingerată. Or, „maladia bronzării", a lui Addison, la care nu putem să nu ne gândim atunci când biografii menţionează pielea întunecată a atâtor mistici, traduce funcţionarea anormală a glandelor suprarenale. Diferenţa (esenţială) constă în aceea că, la mistici, melanizarea pielii ar corespunde unei adaptări particulare, reflexe şi nu patologice, a glandelor corticale la postul total: această adaptare reflexă nu ar fi necesară decât atât timp cât glandele ar avea de reacţionat la post. Altfel spus, ea ar putea înceta când, în timpul agoniei, funcţiile se opresc, cum s-a observat la moartea preafericitei sore Villani.

În maladia lui Addison a bronzării, se observă dispariţia poftei de mâncare, diverse tulburări digestive şi vegetative. În cazul abstinentului total, s-ar observa un proces invers: postul ar trebui să antreneze o activitate

specifică a glandelor, activitate care ar dura tot atât timp cât ţine şi sănătatea atât de aparte a misticului.

Ar fi hazardat să dorim o trasare foarte precisă a acestui tablou, fără a-i examina cu grijă toate aspectele, însă nu putem afirma că acele corespondenţe ale sale cu ceea ce citim în literatura referitoare la mistici nu sunt frapante, inclusiv în aceste detalii aparent absurde, care nu-şi dobândesc decât puţin câte puţin sensul, pe măsură ce ştiinţa progresează, ca în cazul încetării pigmentării cutanate a surorii Villani în momentul morţii ei, pigmentaţie adesea observată la misticii făcători de minuni.

Iată şi un alt exemplu. Am văzut că prezenţa melatoninei e în raport invers proporţional cu aceea a serotoninei şi că serotonina e legată de somn.

Or, se întâmplă că majoritatea misticilor la care se pot observa fenomene miraculoase şi care au pielea înnegrită dorm puţin sau deloc.

Sfântul François Xavier, căruia cei care au fost martorii vieţii sale i-au atribuit nenumărate fapte miraculoase (levitaţie, bilocaţie, nedescompunerea trupului după moarte), nu dormea decât rareori şi foarte puţin. Sfântul Pedro din Alcantara, ale cărui levitaţii extraordinare uimeau pe toată lumea şi ale cărui rămăşiţe pământeşti n-au fost atinse de putrezire, a trăit patruzeci de ani fără să doarmă mai mult de o oră şi jumătate pe noapte.

Poulain51 remarcă faptul că, la modul general, extaticii nu dorm deloc sau dorm foarte puţin: „Extazul înlocuieşte somnul fără ca trupul să resimtă prin aceasta vreun inconvenient”.

Helmut Fahsel descrie refacerea fizică extrem de rapidă, operată de scurtele extaze care, la Therese Neumann, urmau împărtăşaniei, şi care înlocuiau complet somnul. La fel se întâmpla şi cu Katherina Emmerich. Exemplele sunt numeroase.

Oricât de incomplet ar fi, tabloul schiţat în linii mari

de noi ceva mai sus este extrem de coerent şi, cu cât îl aprofundăm mai mult, cu atât se impune spiritului nostru buna-credinţă a acestor evlavioşi autori care relatau cu fidelitate, cu secole în urmă, trăsături complet incomprehensibile în vremea lor, dar pe care fiziologia le luminează astăzi, puţin câte puţin, până la aspectele lor cele mai absurde.

Numai că interpretarea pe care o dă ştiinţa presupune în prealabil autenticitatea minunii. Hipertermia, localizată în gât şi prezentă simultan cu o melanodermie reflexă, nu are sens decât în ipoteza unui post compensat printr-un metabolism aberant52. Regăsim aici aceeaşi coerenţă, însă cu mult mai complexă, pe care am remarcat-o deja când ne-am referit la straniile performanţe ale Magdalenei de Pazzi. Simptome având în epoca în care au fost descrise toate aparenţele absurdului şi asamblându-se secole mai târziu, la lumina ştiinţei, precum fragmentele unui *puzzle* riguros imprevizibil, constituie o excelentă dovadă indirectă, poate cea mai bună care s-ar putea imagina.

Performanţe de elasticitate

Postul total al misticilor, oricât de „imposibil”, şi cu toate că recuzat de un „instinct”, ce-ar vrea să ne facă a-l lua drept raţiune şi care, în realitate, nu este decât cea mai perfidă deghizare a superstiţiei, ni se prezintă, deci, cu o serie de dovezi ştiinţifice bine întemeiate şi suficiente pentru a ne face să le examinăm şi pe acelea ale unor alte fapte prodigioase, respinse şi ele în mod asemănător. Cu cât aceste minuni sunt mai puţin edificatoare, cu atât mai mult îi deconcertează ele pe pioşii autori care le povestesc, precum şi pe cititorii lor, şi cu atât mai puternică devine prezumţia că martorii nu le-au inventat ei. Să examinăm câteva cazuri.

Cu greu am putea să presupunem că levitaţiile extatice ale surorii Lukardis (care erau făcute cel mai adesea, după cum am văzut, stând în cap şi cu picioarele ridicate-n aer) au putut fi născocite într-un spirit de

devoţiune. Dacă le-a imaginat cineva, în mod cert n-a făcut-o în acest scop.

La fel se poate spune şi despre performanţele miraculoase de elasticitate ale preafericitei Ştefana Quizani, pomenită deja pentru căldura ei uimitoare, ba chiar insuportabilă, pe care o degaja uneori, şi care a fost frecvent văzută de cei din anturajul ei în stare de elongaţie. Ca mulţi alţi extatici, în fiecare vineri, ea mima, aflându-se în transă, scene ale Patimilor lui Hristos. Iar în momentul crucificării, martorii puteau contempla acest spectacol într-adevăr straniu (Ştefana era în acele momente întinsă pe jos):

„Braţul drept îi era întins, ca şi cum mâna i-ar fi fost cu adevărat apucată cu forţa de cineva şi răstignită în acelaşi timp, muşchii i se întindeau, venele i se umflau, iar mâna i se făcea neagră. Atunci, ca şi cum un cui material, un cui adevărat, i-ar fi străpuns mâna fixându-i-o acolo, Ştefana dădea un ţipăt, iar apoi gemea. După care braţul stâng îi era întins cu forţa, la fel ca şi braţul drept, însă întins cu mult peste lungimea lui naturală, totul fiind însoţit de aceleaşi ţipete şi gemete (*muggiţi*) (...). Acest braţi se lungea într-atât, încât se putea vedea foarte bine cum pieptul i se dezvelea, deşi el rămânea foarte decent acoperit. Se putea vedea cum tunica i se dilata (*dilatarsi*) tot atât cât i se dilata şi pieptul, iar braţele-i stăteau în aşa fel, încât nimeni din lume n-ar fi putut să reproducă o asemenea poziţie". 53

Lucrurile acestea sunt deja stranii. Dar ce să mai spui despre precizările care urmează îndată după aceea? în mod normal, Ştefana era „durdulie, plinuţă" (*grassa e piena*). Atunci când forţa invizibilă care o ţintuia de pământ îi întindea braţele, formele i se subţiau şi prezentau o extraordinară emaciere, ca şi cum extensia braţelor s-ar fi făcut pe cheltuiala volumului ei, inclusiv al aceluia al chipului ei! Astfel ţintuită, nimeni din lume nu o mai putea mişca până la sfârşitul crucificării ei54.

Iar toate acestea se derulară timp de cinci ani, în

fiecare zi de vineri, în faţa a douăzeci şi una de persoane care, atunci când procesul beatificării ei a început, au semnat depoziţii ce concordau între ele întru totul.

Acest caz de elongaţie e departe de a fi unic55. Thurston a scos la lumină un mare număr de astfel de fenomene, cercetând documentele proceselor de beatificare sau de canonizare, nu fără a sublinia stânjeneala martorilor şi protestele tribunalului ecleziastic ce refuza, pe bună dreptate, acestor uimitoare demonstraţii orice fel de pioasă semnificaţie. În timpul procesului preafericitei Veronica Laparelli, moartă în 1620, la vârsta de optzeci şi trei de ani, avocatul Diavolului declară că o asemenea alungire „nu era numai improbabilă în sine, dar ea nu oferea nicio dovadă edificatoare şi nu avea nicio utilitate”. Însă călugăriţele care o cunoscuseră bine pe mistică, deşi foarte dornice de a o vedea în rândul sfinţilor, nu se lăsară cu una, cu două. Ele văzuseră, şi văzuseră limpede, de nenumărate ori, trupul surorii Veronica alungindu-se în timpul extazelor ei „şi atingând până la de două ori înălţimea pe care o avea în mod normal”! Absurd? Desigur. Imposibil? Probabil că anumite lucruri sunt imposibile. Vom şti care anume atunci când vom pune şi ultima virgulă celei din urmă legi a naturii. Nu afirm că eu cred în existenţa călugăriţelor elastice. Dar înregistrez cu atenţie dările de seamă făcute în privinţa performanţelor lor.

Capitolul VII

Dorinţa, o cunoaştere oarbă?

f y >

Atât timp cât n-o veţi avea pe cea de-a noua, celelalte opt nu vor descuia nimic.

Tradiţia Celor Nevăzuţi

Să ne ocupăm acum de cel mai spectaculos dintre prodigiile mistice, şi anume de levitaţie. Graţie doctorului Olivier Leroy, el este, de altfel, şi cel mai bine studiat. Cartea lui Leroy1 este un adevărat model în privinţa răbdării de care trebuie să dea dovadă istoricul.

Am evocat deja, în trecere, câteva cazuri ale acestui extraordinar fenomen. Este interesant de remarcat că, atunci când levitaţiile Sfântului Francisc din Assisi au început să fie cunoscute, întreaga lume creştină a crezut că această minune era, la fel ca şi stigmatele, o minune fără precedent. În ceea ce priveşte stigmatele, am văzut că lucrurile nu stăteai deloc aşa. La fel se întâmplă şi cu levitaţia.

Levitaţia este menţionată încă din Antichitate, fiind de pe atunci considerată drept semn de posedare divină. Filosoful neo-platonician Iamblichos, născut prin 280, mort pe la 355 şi care a dus o viaţă de sfânt, a fost văzut de discipolii săi plutind în aer pe când se ruga şi având trupul scăldat într-o lumină aurie2. Theodoret (cu care ne-am mai întâlnit când a fost vorba despre Sfinţii Deşertului) şi Grigorie din Nazianz ne relatează că împăratul Iulian, cu ocazia iniţierii sale în misterele Dianei, la Efes, s-a ridicat în aer împreună cu maestrul său, ascetul Maxim. Vom reveni ceva mai departe asupra acestei întâmplări.

Mărturiile acestea (şi mai există încă multe altele de acest gen3) arată deci că, în Occident, levitaţia a fost asociată sfinţeniei cu mult înainte de creştinism şi că ea era deja privită drept un miracol ce survenea în clipele de intensă evlavie, la fel ca şi fenomenul iluminării trupului4. Apoi totul fu dat uitării, după care aceleaşi fenomene îşi făcură iar apariţia odată cu *Legenda de aur* a creştinismului, înscrisă de astă dată în cadrul unei dogmatici diferite, dar într-un context identic. Se ştie (nu avem însă loc aici să ne oprim asupra acestei chestiuni) că la fel stăteau lucrurile şi în Răsărit. Anticii aveau şi ei cunoştinţă de existenţa unui asemenea miracol, după cum o dovedesc şi spusele grecului Damis, citat de Filostrate, care a văzut brahmani indieni „înălţându-se-n aer cam la doi coţi de pământ” în timpul rugăciunii lor5.

Există, aşadar, o tradiţie pe cât de străveche, pe atât de universală în privinţa acestui subiect. Rămâne să vedem dacă mărfuriile referitoare la levitaţie prezintă garanţii

comparabile cu acelea despre postul total sau stigmate. Din lipsă de spaţiu, mă voi limita să prezint mai detaliat doar levitaţiile celui mai celebru dintre sfinţii zburători, şi anume acelea ale Sfântului Iosif din Copertino (Giuseppe da Copertino), deoarece ele sunt şi cele în privinţa cărora posedăm atestările cele mai numeroase, mai variate şi mai incomode.

Călugărul zburător

Giuseppe Desa s-a născut în 1603 la Copertino, în Apulia, provincie din ţinutul Lecce aflată în călcâiul cizmei italiene. Ca şi

Maria-Magdalena de Pazzi şi ca mulţi alţi mistici care nu sunt pomeniţi în această carte, el îşi manifestă de mic înclinaţia spre viaţa religioasă. Copil încă, îşi petrece zile şi nopţi într-o desăvârşită imobilitate, rugându-se, după cum spuneau contemporanii săi, sau în contemplarea unei realităţi lăuntrice, cum am zice mai degrabă astăzi.

Primul său extaz ce se manifestă cu limpezime survine la vârsta de opt ani. La şcoală, atitudinea sa de imobilitate şi contemplare continue îi aduse porecla de *bocea aperta*, gură-cască6. De la cea mai fragedă vârstă, începe să-şi mortifice trupul şi să postească (nu complet, dar într-un mod extrem de sever). Ca mulţi dintre misticii făcători de minuni, este şi el, în cursul copilăriei sale, ţinta unor maladii recurente, pe cât de bizare pe atât de variate, şi de care se vindecă adesea „în mod miraculos”. Nu putem vorbi despre boli propriu-zis nervoase, deoarece el suferă, de pildă, de abcese interne. Nu mănâncă decât „legume şi verdeţuri”, stă adesea vreme de mai multe zile fără să pună nimic în gură şi poartă un ciliciu a cărui descriere nu prezintă nimic îmbietor.

În acest timp, contemplaţia sa cvasi-continuă devine o piedică în calea studiilor sale. Când, în 1620, intră în capucini, starea sa de ligatură este atât de profundă încât, ca şi Marguerite-Marie Alacoque, nu e, practic, bun de nimic: toate îi scapă din mână şi se dovedeşte într-atât de incapabil în a-şi duce la îndeplinire chiar şi cele mai simple

sarcini ce-i revin, încât, după opt luni, este dat afară.

Reuşeşte totuşi să se facă acceptat în cel de-al treilea ordin al mănăstirii de la Grottela, de lângă Copertino, unde este luat ca rândaş, dându-i-se în grijă un asin, izbuteşte în cele din urmă să înfrângă răceala cu care este tratat de superiorii săi, primeşte haina de novice franciscan la 30 ianuarie 1627 şi e ordonat preot la 38 martie 1628.

De mai mulţi ani, regimul de austeritate la care se supune e înspăimântător. Se autoflagelează cu un bici garnisit cu cuie, poartă direct pe piele un lanţ de care atârnă obiecte de metal cu muchii tăioase. Vorbeşte despre el însuşi sau, mai degrabă, despre trupul lui, folosind persoana a treia, numindu-l „asinul" şi tratându-l ca pe un animal îndărătnic.

În tot acest răstimp, miracolele (vom vorbi despre ele ceva mai departe) devin atât de frecvente şi de inoportune, încât superiorii săi îi interzic mai întâi viaţa comunitară, apoi îl denunţă Sfântului-Oficiu, adică Inchiziţiei.

Sfântul-Ofâciu îi stabileşte ca domiciliu forţat mănăstirea San Lorenzo din Neapole. Este, în trei rânduri, interogat de un tribunal al Inchiziţiei. Judecătorii nu reţin niciun cap de acuzare împotriva lui, însă îl ţin sub observaţie. Aici se plasează primul dintre prodigiile sale tipice, dintre acelea care, am putea zice, vor constitui specialitatea vieţii lui.

Într-o zi pe când tocmai terminase de spus liturghia în chiar capela Sfântului-Oficiu, capelă închinată Sfântului Grigorie Armeanul, scoase deodată un ţipăt, se înălţă drept în aer, cu braţele întinse în cruce, şi se deplasă astfel prin aer pentru a se aşeza în cele din urmă printre florile de la altar, în mijlocul numeroaselor lumânări care ardeau acolo. Cei care asistau la slujbă începură să ţipe, crezând că va lua foc. Nu fu, însă, deloc aşa. Rămase acolo un moment, sub privirile înspăimântate ale asistenţei, apoi, scoţând un alt strigăt puternic, fu dus de-a lungul bisericii înapoi şi depus uşurel pe sol, în genunchi. În acel moment începu o scenă la fel de uluitoare şi de puţin edificatoare ca şi cea

de dinainte: începu să se învârtească stând astfel, în genunchi, şi să sară din când în când în aer fără a-şi lua niciun elan, în vreme ce repeta: „O, Preafericită Fecioară Maria! O, Preafericită Fecioară Maria!”

Această întâmplare cu totul ieşită din comun puse în încurcătură Inchiziţia, căci fratele Iosif, lăsându-i la o parte virtutea, austerităţile şi indiscretele levitaţii însoţite de strigăte, nu se evidenţia prin nicio însuşire particulară a spiritului. Dădea dovadă de o mare clarviziune, numindu-se el însuşi „asinul”. Inchiziţia din Neapole se debarasă de el trimiţându-l la Roma, sub paza părintelui general al Ordinului său. Acesta îl prezintă papei Urban al VIII-lea (Matteo Barberini), spirit cultivat, aristocratic şi sceptic, mai cunoscut prin poeziile sale în limba latină (şi foarte profane), cum şi prin abilitatea politică de a încredinţa cele mai bune funcţii membrilor familiei sale, decât pentru faptul de a gusta extravaganţele spiritului cucernic; în mare, via antiteză a sărmanului frate Iosif.

De aceea, e uşor de înţeles cât de încurcat se simţi când fostul rândaş, îngenuncheat în faţa lui pentru a-i săruta cu devoţiune piciorul, fu deodată cuprins de extaz şi se înălţă în aer, scoţând strigătul lui obişnuit. Rămase acolo sus, sub privirile năucite ale papei, până când superiorul său îi dădu de înţeles că era destul şi că era cazul să coboare pe pământ, ca toţi oamenii, ceea ce, de altfel, Iosif şi făcu. Oricât de sceptic era, Urban al VIII-lea declară că, dacă Iosif va muri înaintea lui, va veni el însuşi să ateste autenticitatea acestui miracol în timpul procesului de canonizare7.

Neştiind ce să facă cu un taumaturg care n-avea decât sfinţenia de partea lui, miracolele sale care puneau în încurcătură pe toată lumea, precum şi faptul că era sărac cu duhul, în aprilie 1639, autorităţile ecleziastice îl trimiseră la Assisi. Acolo, îl aşteptau tot felul de necazuri.

Părintele superior de Assisi avea propria părere în privinţa reputaţiei noului său recrut: aceea că era vorba de un impostor şi un intrigant. îl privi, aşadar, cu dispreţ şi îl

tratã ca pe un novice incapabil şi suspect. Iosif îndură toate jignirile şi nedreptăţile, plin de respect şi smerenie, cu toate că, în cele din urmă, persecuţiile superiorului său ajunseră să-l facă a se îndoi de vocaţia sa: poate că nu era demn de haina ce o purta? Această situaţie dură doi ani, timp în care se pare că nu s-a mai întâmplat niciun miracol. Şi totuşi, superiorul său general, uimit de rapoartele ostile primite din Assisi, l-a chemat la el, la Roma, pentru a-l cerceta încă o dată. Nu-l reţinu acolo decât puţin timp. Definitiv convins de virtuţile sale, îl trimise înapoi la Assisi.

Atunci se produse unul dintre episoadele cele mai remarcabile din viaţa călugărului zburător. Reîntors de la Roma, pe când regăsea cu bucurie iubita-i biserică – unde odihneşte trupul Sfântului Francisc – plină de lume, căci era sărbătoare în ziua aceea, Iosif, ridicându-şi ochii spre icoana Sfintei Fecioare Maria, scoase strigătul lui obişnuit ce vestea zborul, se ridică în aer deasupra capetelor celor aflaţi în biserică şi parcurse în zbor cei optsprezece paşi (*diciotto passi*, aproximativ optsprezece metri) care-l despărţea de icoana aflată în partea superioară a loggiei de deasupra altarului. O sărută cu mare evlavie şi coborî încet, sub ochii întregii mulţimi de oameni, între care se aflau şi numeroase notabilităţi ale oraşului.

Din acel moment, zborurile lui Iosif nici nu mai pot fi numărate. Iată câteva, rezumate după depoziţiile de la procesul de canonizare:

„În Ajunul Crăciunului, auzind muzica pe care o interpretau nişte ciobani din instrumentele lor pentru a sărbători naşterea Mântuitorului, Iosif începu să se agite8 (...), apoi, înălţându-se de la pământ cu un strigăt, străbătu prin aer distanţa de aproximativ cincisprezece metri9 care îl separa de altar şi rămase acolo vreun sfert de oră, îmbrăţişând tabernacolul...” Rămase aşa o vreme, printre florile şi numeroasele lumânări care împodobeau altarul, fără să deranjeze nimic şi fără să ia foc, apoi coborî zburând de-a-ndărătelea, tot fără a deranja absolut nimic.

Într-o seară de Joia Mare, în vreme ce se ruga dinaintea altarului, zbură în acelaşi fel până la tabernacol, tot fără a deranja nimic din obiectele fragile pe care părea că se aşază. Un detaliu relatat de către martorii oculari10 arată cât de puţin încurajate erau aceste miracole de către autorităţile bisericeşti, în pofida faptului că ele se dovedeau a fi atât de uimitoare: părintele superior îi porunci să coboare imediat, ceea ce şi el şi făcu, zburând înapoi tot de-a-ndărătelea.

În cazul întâmplării următoare, vom putea judeca cât de îndreptăţiţi erau superiorii ecleziastici ai lui Iosif în a nu-i priza straniile demonstraţii de cucernicie zburătoare. Într-o duminică – de Duminica Bunului Păstor11 Iosif merse, după masa de seară, să se plimbe în grădină împreună cu fraţii săi. Acolo era un miel. Un tânăr călugăr luă mielul în braţe şi i-l dădu lui Iosif. Acesta îl luă, îl sărută cu duioşie, apoi şi-l puse pe umeri, aşa cum e reprezentat de obicei în picturi Bunul Păstor care duce în spate oaia regăsită.

În acel moment, călugării îl văzură pe Iosif „devenind din ce în ce mai excitat”, mergând din ce în ce mai repede, apoi începând să fugă. Toată lumea începu să fugă după el. Deodată, el aruncă mielul în aer. Animalul se înălţă până în dreptul vârfurilor copacilor din apropiere şi apoi se opri acolo, în timp ce Iosif se înălţa până la nivelul său, plutind încetişor. Rămase îngenuncheat acolo, în faţa mielului, la înălţimea arborilor, timp de peste două ore. Printre alte detalii interesante, îl putem remarca pe acela că animalul levita şi el la fel ca şi sfântu112.

Iată acum un alt episod care, nu numai pentru cititorul modern, dar şi pentru contemporanii sfântului, ţinea mai degrabă de circ (*music-hall-ul*. nu exista încă), decât de demonstrarea credinţei.

Într-o zi, în mănăstiea de călugăriţe Santa-Chiara din Copertino, confesorul mănăstirii tocmai îşi pusese veşmintele sacerdotale pentru a lua parte la o ceremonie de acordare a straiului monastic, şi în vreme ce novicele

intonau antifonul *Veni Sponsa Christi*, Iosif ţâşni deodată în zbor din colţul în care şezuse până atunci în genunchi, rugându-se, şi se năpusti asupra preotului, îl prinse de mână, îl ridică de la pământ şi începu să-l facă să se rotească prin aer13.

Se întâmplă de mai multe ori (dacă e să dăm crezare martorilor) ca Iosif să răpească în felul acesta în aer vreuna dintre persoanele prezente în timpul extazelor sale.

Într-o zi fu adus la el un gentilom pe nume Baldassare Rossi, care-şi pierduse minţile şi avea crize de furie. Bolnavul, legat de un scaun, a fost adus cu mare greutate până la sfânt. „Fiţi credincios, seniore Baldassare", i-a spus Iosif. Şi îndată îl şi prinse de păr, înălţându-se cu el în aer, unde rămaseră amândoi cam un sfert de oră. Foarte impresionat, pare-se, de acest original electroşoc, Baldassare, se zice, se vindecă.

Altă dată, de ziua Imaculatei Concepţii, părintele paznic al mănăstirii din Assisi fu cel pe care, după vecernie, Iosif îl luă în văzduh, prinzându-l de subsuori; strigând: „Frumoasă Marie! Frumoasă Marie!", el îl făcu să se rotească prin văzduh, într-un dans aerian. Impresiile părintelui paznic n-au fost reţinute. Acest incident fu comparat cu zborul împăratului Iulian.

Am putea înmulţi povestirile de acest gen. Thurston a numărat cel puţin o sută, a căror descriere detaliată ni s-a păstrat, însă putem citi în numeroase pasaje ale biografiilor sfântului că extazele sale erau cvasi-cotidiene şi aproape întotdeauna însoţite de levitaţie. Când oficia liturghia, el nu stătea decât pe vârful picioarelor, ca şi cum greutatea corpului său se reducea în acele momente la aproape nimic.

Dacă incredibilul ar avea diverse grade şi intensităţi, ar trebui, fără îndoială, să acordăm laurii episodului Calvarului de la Grotella, din apropiere de Copertino, unde Iosif a stat o mare parte a vieţii sale. Thurston, în ceea ce-l priveşte, găseşte acest episod ca fiind „exagerat". Fie-mi permis ca eu să le găsesc pe toate, fără excepţie,

„exagerate”, dacă acest cuvânt nu e cumva, aici, prea uşor. Dintre toate prodigiile imposibile, levitaţia este chiar acela pe care aş vrea să-l văd odată cu ochii mei, şi în plină zi, sub cerul liber, având autorizaţia de a trece de câte ori vreau pe sub sfântul plutitor în aer şi de a-l trage un pic de picioare ca să văd ce se întâmplă atunci. Din păcate, dacă dăm crezare mărturiilor întocmite şi semnate în toată regula de un număr impresionant de persoane la fel de respectabile ca şi cel mai respectabil dintre cititorii mei, acest lucru a fost făcut şi răsfăcut! Dar făcut de către cine? Pentru că, totuşi, dacă acel sfânt zbura atât de des şi cu atâta uşurinţă, el ar fi trebuit să atragă şi nişte inşi ca dumneavoastră şi ca mine, care s-ar fi încăpăţânat să nu creadă deloc cele auzite despre el, nişte inşi care ar fi râs la auzul pretinsului miracol, nişte necredincioşi, nişte eretici hotărâţi să-i demaşte legenda, şi, în cazul acesta, ar trebui să deţinem depoziţiile lor.

Vai! aceste depoziţii, le deţinem.

Numai că şi ele, la rândul lor, pretind că, sub ochii uluiţi ai scepticilor respectivi, sfântul cel zburător zbura.

Dar să vedem mai întâi episodul Calvarului.

Aşadar, în ziua aceea, din câte se povesteşte, vreo duzină de călugări şi muncitori tocmai ridicau la Grotella cele trei cruci ale unui Calvar. Cele două cruci laterale erau deja în picioare, bine fixate. Însă cea de-a treia, înaltă de aproximativ doisprezece metri şi cu siguranţă prea grea, rezista tuturor eforturilor acelor oameni de a o înălţa în poziţie verticală.

În momentul cel mai critic al situaţiei, Iosif se găsea la poarta mănăstirii. Sosi, zburând la înălţimea vârfului crucii, afirmă martorii, o prinse cu ambele mâini, o ridică în aer „ca şi cum ar fi fost de puf şi o plasă în gaura anume pregătită pentru ea. În afara transportării prin aer a acelei cruci care, se pare, îşi pierduse cu totul greutatea, trebuie luat în considerare şi zborul de la poarta mănăstirii şi până la Calvar, adică vreo optzeci de paşi.

Dincolo de ce distantă anume şi de ce înălţime o

levitaţie în

** 9 9 9 9*

cepe să fie exagerată? Repet: în ceea ce mă priveşte, găsesc că până şi cea mai mică levitaţie, fie ea şi numai de câţiva centimetri, este ceva extrem de exagerat. Dincolo de această înălţime, spectacolul poate că nu mai este acelaşi, însă el nu mai agravează cu nimic înfrângerea suferită de puterea noastră de înţelegere. Şi acest sentiment este resimţit cu o asemenea pregnanţă de către orice om cu judecată, încât biserica însăşi nu manifestă niciun entuziasm în a populariza rapoartele procedurii de canonizare a sfântului celui zburător, rapoarte din care nu există, ne spune Laing, decât două exemplare14. Moda miracolelor nu mai are trecere în ochii funcţionarilor Bisericii, care preferă azi psihanaliza şi deschiderea spre lume. Dar, dacă nu există decât două, aceasta nu înseamnă totuşi că exemplarele respective nu există deloc; ele au fost studiate, iar autorii care le-au analizat au scos în evidenţă numărul extraordinar precum şi exactitatea mărturiilor directe, semnate nu de către raportori care vor fi fost martori indirecţi, de a doua mână, ci de înşişi cei care au asistat (spun ei) la acele fapte. Thurston subliniază cu îndreptăţire un fapt care arată cât de conştienţi erau chiar contemporanii lui Iosif, mai ales spre sfârşitul vieţii lui, de cât de greu vor putea fi ei crezuţi după moartea sfântului: e vorba, spune Thurston, de numărul impresionant de referinţe din depoziţiile procedurii, de certificări pline de semnături şi prestate sub jurământ, specificându-se de fiecare dată cu claritate că aceste depoziţii au fost făcute de către martori *de visu*.

Martori neîncrezători

Printre aceşti martori *de visu* se disting două grupuri înaintea cărora până şi cel mai îndârjit critic nu poate decât să se recunoască în mod vădit pus în încurcătură.

Cel dintâi dintre aceste grupuri e alcătuit din ambasadorul Spaniei pe lângă Papa Inocenţiu al X-lea, Juan Alfonso Henriquez de Cabrera, duce de Medina del

Rio Seco şi amiral de Castilia, dimpreună cu soţia, cu familia sa şi cu întreaga lor suită.

Acest important personaj, care era absolut contrariul unui bigot, ştia foarte bine pe ce te puteai baza şi pe ce nu în privinţa ecleziaştilor. Misiunea sa diplomatică la Roma, adevărată reţea de intrigi şi dificultăţi, începuse în 1645 şi nu avea să dureze nici măcar doi ani încheiaţi. Născut în 1597, avusese până atunci o viaţă politică şi militară foarte activă. În 1645, când îşi luă în primire postul de la Roma, trecu prin Assisi împreună cu toată suita sa şi vru să-l cunoască pe acel capucin despre care se spuneau atâtea lucruri uimitoare. îl întâlni pe călugăr singur, în chilia lui, fu impresionat de austeritatea traiului său şi-i spuse soţiei că a văzut „un alt sfânt Francisc”.

Ducesa vru atunci să fie şi ea primită de călugăr, îi aduse la cunoştinţă intenţia ei părintelui custode al mănăstirii (numit şi *cusios*), însă acesta o refuză la început, ştiind că Iosif „evita compania femeilor”. Cum ea insista, custodele, pentru a-i fi pe plac ambasadorului, acceptă să facă uz de autoritatea sa şi-i porunci lui Iosif să meargă în biserica mănăstirii, iar acolo să stea de vorbă cu Excelenţa Sa ambasadorul şi cu cei care-l însoţeau. „Mă voi supune – spuse Iosif –, însă cât priveşte statul de vorbă, nu ştiu dacă voi putea sta”. Zicând acestea, îşi părăsi chilia şi coborî treptele unei scări care ducea la o uşiţă din biserică, uşiţă aflată vizavi de un altar unde se găsea o statuie a Fecioarei Maria.

Abia intrat, privirea i s-a oprit asupra statuii; scoase strigătul lui obişnuit, se ridică în aer la o înălţime de douăsprezece picioare, zbură pe o distanţă de doisprezece paşi pe deasupra ambasadorului, a soţiei acestuia şi a suitei lor, până la statuie, la picioarele căreia (aflându-se tot în aer) rămase o clipă nemişcat, într-o atitudine de veneraţie; scoase un alt strigăt ascuţit, după care parcurse din nou, tot prin aer, pe deasupra capetelor asistenţei şi de-a-ndărătelea, acelaşi drum, până la locul de unde zburase; îngenunche, se înclină o dată înspre statuie, şi, cu

gluga ridicată, sărută pământul, după care se întoarse repede în chilia sa fără a scoate o vorbă, în vreme ce ducesa şi mai multe persoane din suita ei, înspăimântate de miracol, îşi pierdeau cunoştinţa15. Pentru a o face pe soţia Excelenţei sale să-şi vină în fire, a trebuit să i se stropească faţa cu apă rece şi să i se deaf a respire un ingredient numit în italiană *suffumigio* (un inhalant, probabil vreun parfum puternic); aceasta atât ei, cât şi mai multor persoane din suită. Amiralul însuşi, cunoscut ca un om tare din fire, nu leşină, în schimb, îşi ridică braţele, privind cu ochii ieşiţi din orbite atât de tulburat, încât, ni se spune, fu cât pe ce să moară. Muri, de altfel, doi ani mai târziu.

Celălalt grup de martori este, dacă aşa ceva mai e cu putinţă, încă şi mai incomod, deoarece e vorba de un brelan de eretici alcătuit din Johann Friedrich von Brunswick, duce de Saxa, şi însoţitorii săi – cu toţii lutherani, în afara unuia singur, pe nume Georg Sittig16. Acest Johann Friedrich von Brunswick nu era, cu siguranţă, un netot, pentru că el fu cel care, mai târziu, l-a luat sub protecţia sa pe marele filosof şi matematician Leibniz, aflat atunci în unul din momentele cele mai dificile ale carierei sale, acordându-i titlul de bibliotecar şi o totală libertate.

Deci, în februarie 1651, ducele, care călătorea prin Italia, trece prin Assisi şi, intrigat de zvonurile referitoare la miracolele sfântului zburător, aranjează lucrurile în aşa fel încât să-l poată vedea pe Iosif fără ca acesta să ştie.

Însoţit de Sittig (care i-a servit probabil de mijlocitor) şi de un alt nobil, pe nume Johann Heinrich Blume, a fost primit în mănăstire. Li se dădu acestor gentilomi o cameră, numită Camera papei.

A doua zi, duminică, cei trei fură conduşi în taină pe o scară de serviciu până la uşa capelei fostului noviciat, unde Iosif oficia de obicei liturghia. După cât ni se se spune, el nu ştia că era observat.

Liturghia începu. La un moment dat, în aceleaşi

circumstanţe deja relatate până acum de mai multe ori, Iosif scoase un strigăt puternic, iar cei trei bărbaţi îl văzură înălţându-se în aer, zburând aşa îngenuncheat, de-a-ndărătelea, vreo cinci paşi, apoi rămânând pe loc, tot în aer, stând în extaz înaintea altarului; după care, cu un nou ţipăt, reveni spre altar, ieşi din extaz şi reluă oficierea liturghiei.

Cei trei bărbaţi, necrezându-şi ochilor, vrură să mai asiste o dată la acelaşi spectacol şi obţinură permisiunea de a fi iarăşi acolo la liturghia de a doua zi. De astă dată, prodigiul fu niţel diferit, dar faptul că se repetă arată în ce măsură făcea el parte din viaţa cotidiană a fratelui Iosif. Ei îl văzură ridicându-se „la o palmă” deasupra altarului, plutind în aer cam un sfert de oră, apoi coborând încet la loc.

După ce putu să vadă de două ori acest miracol, ducele fii atât de tulburat, încât hotărî să se convertească la catolicism, lucru care, cu siguranţă, nu era prevăzut în programul călătoriei sale.

Heinrich Blume, care avea oroare de papism, turba de mânie în urma celor văzute. Se zice că ar fi spus: „Blestemat să fiu că am făcut această călătorie! Vin aici cu sufletul liniştit, şi iată-mă acum tulburat, furios şi cu probleme de conştiinţă”.

Trebuie să admitem că în ochii lor nu era nicio îndoială în privinţa realităţii celor văzute, fiindcă, după doi ani de rezistenţă şi nelinişte, şi Blume sfârşi prin a se converti, în 1653, la catolicism. Să mai spun oare că, după părerea mea, acesta era un motiv de convertire fără nicio valoare şi că o viaţă exemplară şi virtuoasă îmi pare a fi o cu mult mai demnă demonstrare a adevărului decât un număr de acrobaţie inexplicail prin legile cunoscute ale ştiinţei?

Există în istoria Sfântului Iosif din Copertino mai multe lucruri care dau de gândit, şi aceasta din mai multe puncte de vedere. Acest papă Urban al VIII-lea, inteligent, diletant, om politic şi atât de dornic, spunea el, să

adeverească prin mărturia sa că sărmanul frate Iosif săvârşise sub ochii lui un fapt cu totul ieşit din comun şi „contrar legilor naturii”, este acelaşi care semnă, e drept, fără entuziasm, dar totuşi semnă, condamnarea lui Galilei, ale cărui descoperiri urmau să-l conducă pe Newton la formularea legilor gravitaţiei. Recunoscând realitatea unui miracol ce viola, poate, legile pe care nici el, nici nimeni altcineva din vremea aceea nu le cunoştea17, se dovedi mai înţelept decât dacă ar fi acceptat să acopere cu autoritatea lui o dispută care nu era decât disputa unor ignoranţi. Un secol mai târziu, un alt papă înţelese mai bine ca nimeni până la el, inclusiv savanţii, cât de subiectivă e ideea referitoare la „limitele legilor naturii”: acesta fu Benedict al XIV-lea, care, pe vremea când era doar cardinal, se întâmplă să fie avocatul Diavolului în procesul de canonizare a călugărului zburător. Nimeni ca el nu a văzut mai bine cum stăteau lucrurile în privinţa miracolelor, deoarece el admitea că, dacă anumite lucruri sunt probabil contrare legilor naturii, nu se ştie cu exactitate care anume sunt contrare. Învăţătura sa a oferit teologilor discernământul exemplar de care aceştia dau dovadă de atunci încoace faţă de caracterul, miraculos sau nu, al prodigiilor. Judecata sa de istoric în privinţa mărturiilor referitoare la faptele cu totul prodigioase ale vieţii fratelui Iosif trebuie, deci, să fi fost privită cu o înaltă consideraţie. Biografia lui Pastrovicchi, cea mai minuţioasă din punctul de vedere al atestărilor, a fost publicată din ordinul lui18, iar în amplul său tratat *Despre beatificarea slujitorilor lui Dumnezeu*, el se exprimă în aceşti termeni:

„Pe când îndeplineam funcţia de Promotor al Credinţei (avocat al Diavolului), începu discutarea cauzei venerabilului Slujitor al lui Dumnezeu, Iosif Copertino (...). În această cauză, martori oculari de o indiscutabilă onestitate au depus mărturie în privinţa celebrelor înălţimi 19 în văzduh şi îndelungi zboruri ale Slujitorului lui Dumnezeu în momentele în care acesta era în extaz” 20.

Zborurile extatice ale sfântului îl făcuseră să

dobândească o celebritate care dădea tot atâta satisfacţie hanurilor şi cârciuy ymilor din împrejurimi pe câte necazuri superiorilor săi. În vremea aceea, posibilul profit de pe urma taumaturgilor nu era încă un lucru speculat de mănăstirea în care ei se găseau21. Toate aceste fapte prodigioase erau foarte prost văzute de către autorităţile ecleziastice şi, de pe 28 martie 1628 până la moartea sa (18 septembrie 1663), sfântul, ne spune Olivier Leroy, „a fost exclus de către superiorii săi de la cor, procesiuni, refectoriu, din cauza tulburării pe care o produceau aceste extraordinare extaze, adesea în împrejurări mai degrabă comice decât edificatoare” 22.

Se pare, într-adevăr, că levitaţiile se produceau esenţialmente sub efectul admiraţiei, atunci când vreun obiect oarecare, floare, cântec, tablou, peisaj, statuie, mişcau sufletul fratelui Iosif. Într-o zi, la refectoriu, el îşi reluă zborul din pricina contemplării unui arici de mare. Uneori, lua cu el anumite obiecte aflate în vecinătatea sa. Alteori, dimpotrivă, veşmintele sale rămâneau supuse legilor obişnuite ale gravitaţiei: într-o zi, pe când plutea dinaintea altarului, în faţa tabernacolului, sandalele îi căzură din picioare. Iar alteori, sfârşitul extazelor sale îl lăsa în situaţii neplăcute, ba chiar primejdioase: de pildă, într-o zi, aflându-se în grădină, zbură până la înălţimea crengii de sus a unui copac, unde se şi aşeză. Creanga nu se clatină decât foarte puţin, atâta vreme cât ţinu extazul. Însă când acesta luă sfârşit, fratele Iosif, aflat tot pe creanga care acum se îndoia primejdios, fu incapabil să coboare şi a trebuit să se aducă o scară pentru a-l lua de acolo.

Să cităm acum şi una dintre ultimele şi cele mai curioase levitaţii ale sfântului, consemnată în cartea lui Bemin023. Este vorba despre depoziţia chirurgului Francesco da Pierpolo, martor direct al faptelor, a medicului Jacinto Carosi şi a părintelui Silvestro Evangelista. Iată ce spune chirurgul:

„În timpul celei din urmă boli de care a suferit

părintele Iosif, a trebuit, urmând prescripţiei făcute de doctorul Jacinto Carosi, să-i cauterizez o rană pe care o avea la piciorul drept. Părintele Iosif stătea pe un scaun şi ţinea piciorul pe genunchiul meu. Aplicasem deja fierul pentru cauterizare. Am băgat atunci de seamă că părintele Iosif nu se mai afla în deplinătatea simţurilor sale, stând ca răpit, într-o stare de completă abstragere. Braţele îi erau întinse, ochii deschişi şi îndreptaţi spre cer, gura întredeschisă. Părea a nu mai respira deloc. Am remarcat atunci că plutea în aer cam la o palmă deasupra respectivului scaun, în aceeaşi poziţie, de altfel, ca înainte de extaz. Am încercat să-i îndoi piciorul, dar n-am reuşit: el rămase întins. O muscă i se aşezase pe pupila ochiului; cu cât mă străduiam mai mult să o alung, cu atât ea se încăpăţâna, parcă, să revină în acelaşi loc. În cele din urmă, a trebuit să o las în pace. Ca să-l pot observa mai bine pe părintele Iosif, m-am aşezat în genunchi. Medicul sus-numit îl examina şi el odată cu mine. Amândoi am putut constata în mod limpede că părintele Iosif se afla în extaz şi că, altminteri, era realmente suspendat în aer, în felul în care l-am arătat deja. Această situaţie dura cam de un sfert de oră, când părintele Silvestro Evangelista intră în odaie (...). După ce a constatat şi el ce se petrecea, i-a poruncit părintelui Iosif ca, urmând sfânta ascultare, să-şi revină şi l-a strigat pe nume. Iosif a zâmbit şi şi-a revenit în simţiri” 24.

Aceste exemple, alese din viaţa unui mistic a cărui specialitate, putem spune, o constituia acest tip de prodigiu, ne oferă o idee despre ceea ce sunt mărturiile referitoare la levitaţie în cadrul hagiografiei catolice. Am spus ceva mai sus că investigaţiile moderne au regăsit mărturii asemănătoare la antici, cum şi în toate acele religii în care se practică disciplinele ascetice: taoism, budism, islamism25. Faimosul sfânt musulman al-Hallaj, de pildă, a fost văzut de către discipolii săi levitând în timpul extazelor sale. Martiriul acestui sfânt, povestit cu emoţie de Louis Massignon, dovedeşte în cazul lui o înflăcărată

iubire față de divinitate, iubire comparabilă cu sentimentele cele mai înălțătoare pe care le putem găsi exprimate în hagiografia creștină. Una dintre mărturiile referitoare la levitațiile sale este deosebit de *t* tulburătoare, deoarece ea a fost făcută în timpul procesului său de către un martor al acuzării. Tribunalul, deși a considerat miracolele drept o dovadă de sfințenie, l-a condamnat, totuși, după cum se știe, pe al-Hallaj.

Constantele fenomenului de levitație

Oricât de uimitor ne-ar părea, levitația este, deci, în același timp, cel mai de necrezut și cel mai bine atestat dintre miracolele mistice. Circumstanțele secundare care-l însoțesc, conform relatărilor, și structura sa ca fenomen sunt, de asemenea, de o remarcabilă constantă. Această constantă nu s-a dezvăluit decât mai apoi, când istoria celorlalte religii, inclusiv a religiilor antice, a început să fie cunoscută de către savanți. În cele ce urmează, voi folosi în parte analiza lui Olivier Leroy, care a întocmit un tablou foarte detaliat al caracteristicilor fenomenului.

Câmpul de levitație. Nu este întotdeauna limitat la corpul subiectului, așa după cum am văzut și în cele câteva exemple deja citate. Sfântul Ioan al Crucii a fost văzut înălțându-se-n cer cu tot cu scaunul pe care ședea, maica Maria lui Iisus (din Bourg), cu tot cu scăunașul de închinat pe care era îngenuncheată. Adesea, veșmintele își păstrează poziția pe care ar avea-o dacă subiectul ar sta în picioare, atunci când acesta își schimbă poziția față de verticală sau chiar când el se rotește, ajungând cu capul în jos și picioarele-n sus. La stigmatizații care mimează crucificarea, sângele curge ca și cum subiectul s-ar afla în picioare, cu toate că el e, de obicei, culcat.

Inerția. Trebuie să distingem două cazuri. Uneori, subiectul aflat în levitație pare a rezista oricărui fel de forță la care e supus, ca și cum ar fi înserat într-un invizibil și impalpabil spațiu solid. El nu poate fi clintit. În alte cazuri, foarte numeroase și atestate într-un mod cu totul remarcabil, el pare a-și fi pierdut greutatea. Vizionara

Maria din Agreda (ale cărei revelaţii au fost, de altminteri, taxate drept „suspecte” de către teologi) oferă un exemplu foarte grăitor în acest sens:

„(*în timpul extazelor ei*) trupul îi era ca mort şi lipsit de reacţie (*inerţie*) dacă îl atingeai. El era înălţat în aer deasupra solului şi atât de uşor, de parcă nici n-ar fi avut o densitate proprie. Ca un fulg era legănat de orice adiere, chiar şi de la distanţă” 26.

Detaliul acesta excita, de altfel, foarte mult frivola curiozitatea a celor de la mănăstire, care se amuzau suflând asupra extaticei pentru a o deplasa prin aer.

Asemenea fapte de necrezut nu par, totuşi, a fi foarte greu de observat... cu condiţia de a fi introdus în mănăstirile de contemplativi. Personal, am putut culege o mărturie directă din gura unui neurolog eminent, iar faptul s-a produs cu puţini ani în urmă, chiar la Paris. De Rochas povesteşte şi el un caz observat într-o mănăstire de lângă Grenoble de către un profesor universitar şi un inginer, fost elev al Şcolii politehnice. În timpul extazelor ei, respectiva călugăriţă era culcată. „Uneori, în acele momente, trupul ei devenea rigid, iar dacă o luai de cot, o ridicai ca pe un fulg, într-atât era de uşoară” 27.

Concomitente fiziologice. Sunt acelea, foarte variate, ale extazului. Am văzut, atunci când a fost vorba despre Maria-Magdalena de Pazzi, care sunt cele două tipuri de extaz clasic: cel agil şi cel inert. În cazul levitaţiei, cel mai frecvent pare a fi (aproape întotdeauna) acela reprezentat de alienarea totală a simţurilor. Un fapt foarte des semnalat este şi strigătul puternic ce însoţeşte sau anunţă momentul desprinderii de sol (Vito di Martino, François de Saint-Nicolas, Sfântul Petru din Alcantara etc.). Bernino, biograful deja citat al lui Iosif din Copertino, povesteşte că, întrebat odată de către cardinalul di Lauria asupra raţiunii acestui strigăt întotdeauna şocant în liniştea meditativă a unui lăcaş de cult, sfântul i-a dat următorul răspuns: „Când iubirea divină izbucneşte în inimă, e ca şi atunci când praful de puşcă, luând foc în archebuză, explodează cu

mare zgomot”. Se pare, aşadar, că el îşi dădea seama de faptul că un fenomen necunoscut şi care se manifesta cu o deosebită forţă se producea atunci în zona inimii.

Mai sunt de asemenea menţionate căldura şi tremuratul. Blaise de Caltanisetta „tremura din cap până-n picioare, de parcă ar fi avut un acces de febră, şi scotea nişte strigăte puternice atunci când se înălţa în aer” 28. La fel se petreceau lucrurile şi cu Sfânta Tereza din A vila. Vom examina ceva mai departe fenomenele luminoase.

Sexul. Contrar unei păreri foarte răspândite, cea mai mare parte a sfinţilor făcători de minuni este de sex masculin. Thurston nu e de această părere, însă el nu se bazează decât pe o impresie. Leroy, care a studiat două sute cincizeci de mistici creştini, la care se manifesta fenomenul de levitaţie, a găsit un număr de o sută doisprezece bărbaţi şi nouăzeci şi trei de femei29.

Doctorul Imbert-Gourbeyre crede că raportul e de cincizeci de bărbaţi la o femeie. Poulain (a cărui experienţă de îndrumător spiritual a fost foarte întinsă) crede şi el că bărbaţii sunt mult mai numeroşi, dar că femeile sunt de obicei mai bine-cunoscute, deoarece, speriindu-se mai uşor de nişte fenomene pe care nu şi le pot explica, sunt mult mai înclinate să apeleze la sfaturile altcuiva. Poulain bazându-se pe experienţa sa de îndrumător spiritual, mai spune de asemenea că miticii de sex masculin sunt mai înclinaţi spre solitudinea spirituală, cu care se acomodează uşor – o solitudine, s-o reamintim, care e de fapt inexistentă, deoarece misticul se simte într-o cvasi-constantă intimitate cu Dumnezeu. Această observaţie a lui Poulain explică impresia avută de Thurston, a cărui cunoaştere a fenomenelor mistice a fost imensă, însă mai ales indirectă: el era un biolog şi un erudit, nu un îndrumător spiritual. J.H. Crehan, iezuit a şi el, şi care a îngrijit ediţia critică a unei părţi din opera sa dispersată sub formă de articole prin revistele de specialitate, declară30 că notele lăsate de Thurston dovedesc o cunoaştere aprofundată a enormei colecţii in-folio

cunoscute sub denumiea de *Acta sanctorum*. Puţini în lume (în caz că există astfel de oameni) se pot mândri măcar cu faptul de a o fi citit. Chiar şi bollandiştii, care continuă şi azi redactarea acestei lucrări, urmând metodele cele mai moderne ale ştiinţei istorice, nu prea pot afirma că au o cunoaştere *in extenso* a acestei colosale opere colective, începute în secolul al XVII-lea şi continuate de atunci încoace fără întrerupere. Desigur, nici eu nu o cunosc decât fragmentar, prin intermediul autorilor care, pentru un motiv sau altul, au publicat pasaje din ea.

Oricum ar fi însă, ceea ce ne prezintă *Acta sanctorum* sunt nişte mărturii. Iar pentru ca o mărturie să existe, trebuie, în mod evident, ca faptele la care ea se referă să fie mai întâi cunoscute. Or, ceea ce se constată, spune Poulain, este că faptele ce-i privesc pe bărbaţi sunt, cel mai adesea, aflate din întâmplare, în vreme ce, dimpotrivă, cele referitoare la femei sunt dezvăluite mai degrabă atunci când extatica, tulburată de ceea ce i se întâmplă şi nedispunând de formaţia teologică necesară pentru a judeca ea însăşi despre ce-i vorba, merge să ceară sfatul unor persoane mai docte decât ea31. Aşadar, prodigiile feminine sunt, poate, relatate mai curând în mod proporţional în *Acta sanctorum*. Totuşi, statisicile lui Leroy şi Imbert-Gourbeyre lasă să se vadă o mai mare frecvenţă a miracolelor la bărbaţi.

Un caz particular care ar constitui o excepţie de la această regulă ar fi, după Poulain, acela al vizionarilor. Însă viziunile nu ridică nicio problemă ştiinţifică ce ar pune în cauză cunoştinţele actualmente admise. Dacă ele au o origine transcendentă, această chestiune nu priveşte ştiinţa, iar, în caz contrar, psihiatria şi neurologia ne furnizează un întreg set de fenomene bine-cunoscute şi care sunt capabile să le explice32. De aceea nu voi analiza în această carte viziunile. Dar evident, pentru levitaţie, abstinenţă totală etc., este o cu totul altă poveste.

Frecvenţa. Opiniile autorilor sunt divergente în privinţa acestui punct. Leroy evaluează până la maximum

unu la sută numărul misticilor care levitează, şi afirmă că este vorba de un fenomen foarte rar. Unu la sută din cei 16.000 de sfinţi repertoriaţi înseamnă, totuşi, 160. În plus:

1) foarte multe levitaţii sunt atribuite misticilor (cu mult mai numeroşi) care n-au îndeplinit criteriile de sfinţenie cerute de Biserica catolică (de exemplu, ca să nu cităm decât unul dintre cazurile menţionate în această carte, Katherina Emmerich);

2) există levitaţii considerate drept diabolice de către Biserică. Un asemenea caz – excelent atestat – este acela al lui Elizabeth de Ranfaing „posedata din Nancy”, caz studiat de istoricul Delcambre.

Delcambre, care era arhivar al departamentului Meurtheet-Moselle, a făcut greşeala de a încredinţa stabilirea autenticităţii acestor levitaţii lui Lhermitte. Cunoaştem admirabila

* *t* poziţie a lui Lhermitte: dacă faptele atestate depăşeau limitele ştiinţei *lui*, atunci de vină pentru aceasta era Dumnezeu sau, la limită, Diavolul. Aşa încât, în cazul lui Elizabeth era vorba de o „halucinaţie colectivă”.

Halucinaţia, colectivă sau nu, a fost, de atunci încoace, studiată în profunzime şi cu metode complet necunoscute pe vremea lui Lhermitte. În lumina acestor studii, dizertaţiile lui Lhermitte în privinţa documentelor publicate de către Delcambre33 sunt pur şi simplu rizibile şi trebuie să rămână drept o exemplară ilustrare de dogmatism. Dintre verdictele lui Lhermitte, să-l cităm doar pe acesta (p. 114):

„Elizabeth (*a putut fi văzuta*) făcând piruete, dându-se peste cap într-un mod surprinzător, sau, miracol încă şi mai strălucit (*toate acestea în sens ironic*), înălţându-se-n văzduh în nişte condiţii care desfid legile fizicii şi ale fiziologiei”.

Mai e, oare, nevoie să reamintim faptul că fizica şi fiziologia au progresat cu mult mai mult (şi într-un mod cu totul imprevizibil) de la moartea lui Lhermitte până azi, decât de la Aristotel până la Lhermitte? La ce rezultate vor

ajunge aceste ştiinţe într-o mie de ani? Ce ştie Lhermitte în această privinţă? Delcambre, mai modest şi procedând realmente într-un mod mai ştiinţific, aminteşte numeroase alte cazuri asemănătoare şi la fel de bine atestate, survenite în circumstanţe în care interesele lui Dumne

7 y zeu şi cele ale Diavolului nu sunt de o orbitoare evidentă34. Im

y presionat de siguranţa academică a psihiatrului, Delcambre lasă în seama acestuia verdictul final. Deţin, totuşi, din partea unui alt istoric, prieten al lui Delcambre, şi anume Jean Palou35, informaţia că arhivarul şi-a rezervat dreptul de a avea propria opinie, diferită de judecăţile academicianului.

Mediumuri şi mistici y

Printre celelalte cazuri de levitaţie invocate în sprijinul demonstrării existenţei reale a fenomenului respectiv, există şi acelea care sunt atribuite „mediumurilor”. Mulţi dintre aceştia au fost (şi sunt) nişte persoane dubioase36. Însă cel puţin unul dintre ei, Stanton Moses, care nu era medium de profesie, ci chiar profesor la University College School din Londra, e cunoscut drept un om de o înaltă moralitate de către toţi cei care au avut ocazia să-l cunoască şi să-l studieze37, iar levitaţiile sale sunt atestate de împrejurări şi de oameni de ştiinţă care par a fi cu totul ireproşabili.

Deşi problema mediumurilor nu priveşte prezenta noastră cercetare, compararea levitaţilor lor cu acelea ale misticilor are totuşi oarecare şanse de a fi instructivă. Diferenţele sunt destul de frapante.

Levitaţiile mediumurilor sunt mai slabe (cu excepţia unui singur caz, foarte discutat, însă bine atestat: cel al levitaţiei lui D.D. Hume38), mai scurte, mai rare. Pierderea greutăţii nu e niciodată menţionată, după cum nici rezistenţa la împingere. Levitaţia mediumnică survine întotdeauna cu ocazia unei anumite stări fiziologice, numite „transă” şi care prezintă unele similitudini cu extazul, însă şi mai multe deosebiri. Transa este un fel de

stare hipnotică şi nu poate fi atinsă ca orice stare hipnotică (exceptând anumite cazuri rarisime39) decât la capătul unei mai mult sau mai puţin lungi concentrări sau pregătiri psihologice, în vreme ce extazul este instantaneu şi involuntar; extazul este însoţit cel mai adesea de o analgezie totală, în timp ce mediumul aflat în transă este cel mai adesea în hiperstezie; extazul (în afară de cazul viziunii însoţite de durere) odihneşte, în vreme ce transa cu efecte fizice oboseşte şi chiar extenuează; am văzut că extazul se manifestă printr-un EEG cu unde alfa generalizate, pe când transa şi hipnoza nu prezintă nimic particular în acest sens40; transa necesită o stare fizică bună: oboseala şi boala sunt impedimente în calea ei, pe când extazul survine în orice fel de stare, inclusiv în aceea de agonie (cf. al-Hallaj); se pare că nu ar exista o anume predispoziţie ereditară la mediumnitate; nimic de acest fel nu se observă în cazul extazului, care uneori pare, desigur, a fi legat de un anumit factor înnăscut (cazurile extazelor foarte precoce), dar care, ca regulă aproape absolută, survine după perioade îndelungate de practică ascetică (absente la mediumuri); ca toţi asceţii, asceţii care au extaze sunt, din punct de vedere psihologic, caracterizaţi printr-o voinţă suproamenească şi prin manifestarea unui total dispreţ în faţa durerii, pe care o folosesc, dimpotrivă, ca pe un mijloc de a-şi domina tendinţele şi înclinaţiile pur omeneşti, în vreme ce mediumurile „suferă cel mai adesea de dezagregare mentală" 41; în fine, mediumurile sunt deseori de sex feminin.

Acest succint tablou sugerează cu claritate că nişte fenomene identice (deşi de intensitate foarte inegală) apar la mediumuri ca urmare a unei anumite dispoziţii imputabile doar hazardului, condiţiilor fiziologice; în timp ce, la ascet, ele sunt rezultatul unui mod de viaţă ales cu bună ştiinţă şi menţinut printr-un remarcabil efort de voinţă.

O altă diferenţă, mai enigmatică, are, cu siguranţă, o semnificaţie fizică mult mai profundă, cu toate că, pentru

moment, trebuie să ne mărturisim neputinţa de a o lega de ceva cunoscut. Este vorba despre aceea care se manifestă prin fenomene termice şi luminoase.

Le mediumuri (dacă dăm crezare mărturiilor), fenomenele fizice (levitaţii, deplasarea obiectelor fără ca ele să fie atinse etc.) par întotdeauna a fi însoţite de o scădere a temperaturii ambiante. În timpul unei şedinţe mediumnice a lui Stanton Moses (cea din 7 februarie 1874), camera părea să se fi umplut de aer rece, iar termometrul marca o scădere a temperaturii de 6°F. Harry Price a verificat acest fapt cu mediumul Stella42. Acelaşi fenomen a putut fi constat cu Eusapia Palladino, D.D. Hume, Willy. „Temperaturile cele mai scăzute par a fi corelate cu fenomenele cele mai intense” (René Sudre). Eu însumi am putut constata o dată acest fapt, cu un medium neprofesonist; nu cunosc însă şi alte cazuri.

Or, tocmai contrariul acestui fenomen este relatat de către martorii levitaţiilor mistice: acestea sunt însoţite foarte frecvent de o emisie de căldură, care e uneori de-a dreptul fantastică. Olivier Leroy a pus în evidenţă existenţa unei asemenea circumstanţe la următorii mistici care aveau însuşirea de a levita: Gemma Galgani, Leonardo di Lettere, Nicolas Factor.

Pudenziana Zagnoni, Passidea Crogi, Angelo D'Acri, Jean Colombini, Colette de Corbie, Lucie de Narni, François de Paule, Louis Bertrand, Ecaterina di Ricci, Filippo di Neri, Magdalena de Pazzi, Pedro d'Alcantara, Maria Villani, Veronica Giuliani, Paul de la Croix. În apropierea Mariangiolei Virgili43 căldura era „insuportabilă”. Se cunosc şi hipertemiile uluitoare ale lui Padre Pio, şi el un extatic având (printre altele) darul de a levita, hipertermii care făceau să crape termometrele44.

Ar exista, aşadar, levitaţii endotermice, datorate unor hazarduri fiziologice (cele ale mediumurilor) şi levitaţii exotermice, consecutive practicilor ascetice pe care le-am studiat în primele capitole. În termenii fizicii, cele dintâi ar absorbi din mediul ambiant energia necesară producerii

prodigiului, pe când celelalte ar obţine-o din acest metabolism anormal a cărui existenţă am fost conduşi pe alte căi să o presupunem la misticii abstinenţi. Astfel, postul total şi levitaţia s-ar putea să nu fie decât două manifestări diferite ale unei aceleiaşi fizici.

Metabolismul anormal e o ipoteză la care ne conduc, de asemenea, numeroase alte fapte, şi acestea aparent fără legătură între ele.

Cel dintâi dintre aceste fapte îl constituie luminescenţa trupului în timpul extazelor şi, mai ales, în timpul levitaţiei. Am făcut deja aluzie la acest fenomen, observat la misticii Antichităţii (necreştine). Să cităm în rimul rând, pentru a putea vedea cum mărturiile rămân mereu aceleaşi de-a lungul tuturor culturilor, descrierea pe care o face Émile Lamé atunci când rezumă povestirile relatând despre iniţierea împăratului Iulian, povestiri ce ni le-au lăsat Theodoret şi Grigorie din Nazianz, despre care am vorbit deja:

„Atunci Maxim (*ascetul de la templul Dianei din Efes şi discipol al lui Iamblichos, şi el renumit pentru levitaţiile sale însoţite de fenomene de luminescenţa*), ca şi cum ar fi îmbrăţişat o fiinţă nevăzută, întinse braţele-n sus, îşi lăsă capul pe spate şi, înălţându-se-n aer, rămase acolo suspendat, imobil şi înconjurat de o ceaţă luminoasă (...) Iulian înaintă fără să ezite, de parcă ar fi fost condus de o forţă superioară (...). Îndată Maxim îl prinse de păr, îl trase după el, apoi începură amândoi să se rotească în jurul peşterii, la câţiva paşi de pământ, din ce în ce mai repede” 45.

Mărturiile referitoare la sfinţii creştini sunt foarte numeroase şi, cel mai adesea, relatate cu lux de amănunte (Sfântul Filippo di Neri, Sfântul Charles Borromée, Sfântul Ignaţiu de Loyola, Sfântul François de Sales, preafericitul Bernardino Realino, Sfânta Lidwina din Schiedam, călugărul – aparţinând ordinului Sfântului Bruno – Jean Tournier, preafericitul Thomas de Cori, preafericita Aleidir din Scârbeke, Sfântul Louis Bertrand, Katherina Emmerich

etc.).

În al său *Tratat asupra Bintifimrii*, viitorul Benedict al XIV-lea evaluează numărul cazurilor citate în arhivele hagiografice la „mai multe sute”, admiţând şi pentru acest miracol posibilitate existentei unor cauze naturale necunoscute.

y

Că trupul uman ar putea uneori deveni luminos, această afirmaţie va fi, evident, şi ea primită cu dispreţ de către spiritele înalte. Se întâmplă însă că acest fenomen este unul dintre acelea pe care ştiinţa le-a putut studia în voie, deşi fără a-l fi putut explica: putem găsi la Thurston46 o sucintă dare de seamă a unui caz studiat şi filmat în 1934 într-un spital italian. împreună cu filmul, a fost prezentat înaintea unei societăţi medicale ce ţinea de Universitatea din Padova şi un raport întocmit de către medicul care studiase cazul, şi anume doctorul Protti.

Acest doctor Protti remarcă în studiul său că subiectul, o femeie, era „pradă unei idei fixe cu caracter religios”, că apariţia luminozităţii era în legătură cu anumite tulburări neuro-vegetative, în special cu accelerarea ritmurilor cardiac şi respiratoriu, transpiraţii abundente, puternice variaţii ale activităţii endocrine şi mai ales cu perioade de post total, detaliu ce pare a-l fi frapat îndeosebi pe medic.

Acest tablou, se observă, coroborează concluziile la care conduce studierea cazurilor mistice. Medicul italian pare a nu cunoaşte aceste cazuri. Totuşi, el avansează o ipoteză interesantă. Ar fi posibil, spune el, ca în timpul crizelor în care se produce respectiva luminozitate, unele componente sulfuroase existente în sudoare să fie excitate sub efectul radiaţiilor extraordinar de puternice emise de sânge. Rezumatul lui Thurston nu lasă să se înţeleagă prea bine ce i-a dat lui Protti ideea că radiaţiile dure (invizibile), presupuse a fi cauza unei fluorescenţe a pielii, şi-ar avea originea în sânge. Se pare că a fost vorba de activitatea glandulară anormală constatată în respectivele

circumstanţe.

Se ştie că reglarea temperaturii corpului e controlată de hipotalamus. În acest organ există un fel de termometru viu de o mare sensibilitate: cea mai uşoară încălzire realizată în mod ex*t* perimental asupra lui provoacă imediat transpiraţia47. Nişte receptori nervoşi situaţi în piele se află în relaţie cu acest centru termoregulator48.

Or, hipotalamusul este un organ de cel mai mare interes pentru subiectul nostru. În primul rând, el asigură corelaţia între temperatura corpului, transpiraţie, pofta de mâncare49, setea50 şi e în legătură, prin nişte căi foarte complexe, cu formaţiunea reticulară, care joacă un rol esenţial în cadrul stărilor de conştiinţă (veghe, somn, atenţie). Stimularea hipotalamusului posterior dă naştere unor stări de veghe caracterizate printr-o creştere a atenţiei şi implică activarea EEG-ului cortical. Un „centru al saţietăţii” care inhibă foamea a putut fi localizat în nucleul ventromedial al hipotalamusului51. Parţial, prin intermediul hipofizei, hipotalamusul controlează activitatea sexuală52. Bineînţeles, trebuie să ne ferim a face din hipotalamus, care e principalul organ ce reglează viaţa noastră vegetativă, organul activităţilor mistice! Fiziologia misticului, aceea a gândirii în general, şi chiar fiziologia de relaţie în întregul ei, rezultă dintr-un ansamblu foarte complicat de acţiuni şi reacţiuni reciproce ale sistemelor nervoase autonom şi central, precum şi ale sistemului endocrin, totul formând ceea ce Claude Bernard numea „mediul interior” 53. Dar, în cele din urmă, nu putem să nu fim, încă o dată, frapaţi de coerenţa care există, pe de o parte, între fenomenele descrise de autorii din vechime, care nu aveau în vedere decât istoria vieţii unui sfânt şi, pe de altă parte, trama fiziologică invizibilă descoperită de ştiinţa contemporană în spatele acestor fenomene. Asceţii postesc, îşi pot controla în totalitate activitatea sexuală, au stări de conştiinţă cu totul ieşite din comun şi, uneori, extraordinare hipertermii; iar îndărătul tuturor acestor fenomene, descoperim că se află

hipotalamusul. Să adăugăm efectele nu mai puţin coerente despre care am arătat deja că se află în legătură cu epifiza, şi atunci cu greu ne vom putea sustrage impresiei că fiziologia misticului formează un tablou extrem de logic în articulaţiile sale – şi anume ceea ce medicii numesc un sindrom –, ca şi cum misticul ar fi o fiinţă care foloseşte fiziologia umană conform ordinii ascunse a acesteia, însă în scopuri necunoscute, care sunt tocmai acelea presupuse de miracol; ca şi cum ceva, în el, ar şti în ce fel să obţină de la instrumentul pe care l-a creat evoluţia biologică, şi anume trupul său, efecte datorate unei informaţii superioare propriului bagaj informaţional.

Cunoaşterea de dincolo de cunoaştere y y

Să încercăm să formulăm cu claritate această idee dificilă şi care, din punct de vedere intelectual, e cu adevărat redutabilă.

Atunci când examinăm fenomenele mistice, le descoperim două faţete.

y

Una din ele ne este dezvăluită de instrumentul prin care se produce fenomenul: creierul, organele, glandele, într-un cuvânt, organismul misticului, trupul său. Cu cât aprofundăm mai mult studiul acestor fenomene, cu atât constatăm că producerea lor e conformă legilor cunoscute ale instrumentului care le produce. Această carte nu oferă decât o foarte palidă idee în privinţa conformităţii despre care vorbesc.

Cealaltă faţetă este minunea, prodigiul, aşadar, produsul instrumentului. Dacă cititorul a fost de acord cu demersul meu, atunci el va accepta să ia în considerare ipoteza conform căreia, cu cât vom analiza mai bine condiţiile în care se produc prodigiile mistice, cu atât vom putea înţelege mai bine cum se realizează ele.

Dar esenţa miracolului, acest lucru prin care miracolul se va delimita întotdeauna de spiritul magic, obstinat în a nu admite în infinitul macrocosmului decât proiecţiile îngustutului său microcosm subiectiv, această

esenţă va rămâne totuşi inexplicabilă, într-adevăr, ea constă în aceea că miracolul, deşi se produce în conformitate cu legile naturii, presupune cunoaşterea şi utilizarea lor de către un ştiu ce care depăşeşte graniţele cunoaşterii noastre. Apărând ca urmare a ascezei, care este o activitate deliberată şi pe deplin conştientă a omului, el ni se prezintă ca apariţie a unui surplus de informaţie a cărei sursă scapă oricărei determinări.

Ca să folosim o analogie banală, să luăm, de pildă, cazul unui motor cu explozie. Acesta este un obiect cu totul natural, căci funcţionenază potrivit legilor naturii. Schema sa corespunde unei anumite cantităţi de informaţii, care poate fi exprimată în cifre. El foloseşte anumite proprietăţi, cunoscute de noi, ale fizicii, ale chimiei, ale termodinamicii. Întreaga cantitate de informaţie pe baza căreia se face un motor e obţinută din calculele inginerilor. Dacă primul motor cu explozie din lume ar fi apărut într-o bună zi spontan, gata construit şi gata de funcţionare, el nu ar mai fi, în sine, din punct de vedere fizic, mai incredibil decât ultimul tip de motor ieşit de pe porţile uzinelor Renault. Însă apariţia sa spontană ne-ar obliga la câteva revizuiri de ordin filosofic, căci ne-am întreba: de unde provine el? De unde provine informaţia? în microcosmul nostru subiectiv nu e loc pentru apariţia spontană a unui motor54.

Şi totuşi, cam aşa pare să se întâmple atunci când se produce miracolul.

Iată un ascet care, din dragoste de Dumnezeu, urmează anumite practici. Şi totuşi, într-o bună zi, iată, îl vom vedea cum, pentru a ridica o cruce de zece metri înălţime, îi va face să dispară întreaga-i greutate, sau cum, ca să-l întâlnească pe un cardinal, devine el însuşi imposibil de urnit din loc, sau cum îl apucă pe un împărat de păr, pentru a-l face să zboare. Ne-am putea gândi că, într-o bună zi, ştiinţa va afla cum se poate face aşa ceva şi că va fi în stare să reproducă asemenea fenomene. Dar, până atunci, ea nu ştie nimic în privinţa lor. Şi atunci, de

unde provine informaţia pe care ele o presupun în mod obligatoriu?

Când îl întrebăm pe autorul (aparent) al miracolului, adică pe mistic, cum face ceea ce face, el nu ştie să ne spună. Sau, mai curând, ne oferă propria explicaţie, în care, însă, nu e vorba nici de masă inerţială, nici de metabolism, nici de epifiză. Vom zice oare atunci că ascetul face ceea ce face fără să ştie, la fel cum inventatorul preistoric al brichetei bazate pe frecare aprindea foarte bine focul cu aceasta, fără să cunoască formula echivalentei termice a lucrului mecanic?

Dar să ne întoarcem la doctorul Protti, la bolnava lui luminoasă şi la „sângele radioactiv” al acesteia. E inutil să mai subliniem că, dacă sângele ar fi fost realmente radioactiv, bolnava ar fi murit neîntârziat de leucemie, la fel ca şi, de altminteri, doctorul Protti însuşi, dimpreună cu jumătate din spitalul din Padova.

Însă ideea unei reacţii nucleare de joasă energie (inexistentă, bineînţeles, în arsenalul nostru fizic actual) pare cu toate acestea să se impună, ca o modalitate de compensare a lipsei de hrană. Căci trebuie totuşi ca sursele, secate prin postire, ale substanţelor indispensabile pentru supravieţuirea trupului să fie înlocuite cu ceva. În timp ce postesc, atât bolnava din Padova, cât şi misticii continuă să respire, deşi, uneori, într-un mod aproape imperceptibil. Să luăm ipoteza cea mai inadmisibilă pentru ignoranţa noastră: în timpul postului său, misticul îşi asigură greutatea necesară extrăgând-o din oxigenul sau din azotul din atmosferă (ori dintr-amândouă), operând, aşadar, în el însuşi, transmutaţiile necesare pentru obţinerea sodiului, a calciului etc. Astfel de transmutaţii, actualmente de neconceput, ar trebui, pentru a nu produce sau absorbi fabuloase cantităţi de căldură, să fie echilibrate printr-o serie de apariţii şi dispariţii de greutate care să ducă în final la un bilanţ energetic nul. Am văzut deja că levitaţiile misticilor sunt în general însoţite de o emisie de căldură. Există numeroase alte

cazuri în care bilanţul energetic a ceea ce se petrece în corpul misticului nu este, totuşi, nicidecum unul nul.

Sfânta Ecaterina din Genova (1447 – 1510) a fost o mistică abstinentă. Minunile pe care le-a făcut în timpul vieţii ei sunt nenumărate şi, de regulă, dintre acelea de tipul „bizar” sau „absurd” (elongaţie a trupului în timpul extazului etc.). Între 13 şi 15 septembrie 1510, ziua morţii sale, ea a pierdut mari cantităţi de sânge. Temperatura acestui sânge era atât de mare55, încât făcea să se încălzească vasele în care era strâns (în loc să se răcească în ele), ardea pielea sfintei peste tot pe unde se întâmpla să o atingă şi, fiind o dată pus într-o cupă de argint, lăsă pe aceasta o urmă care nu mai putu fi ştearsă. O reacţie chimică n-ar fi atacat argintul decât la suprafaţă: pentru ca urma să fie ştearsă, ar fi fost de ajuns doar ca pereţii cupei să fie bine frecaţi. Această urmă indelebilă, dacă ea este autentică, presupune o metamorfoză în profunzime a metalului (ne-ar plăcea să examinăm acea cupă). Tot aşa, sângele care nu se răceşte presupune o reacţie care continuă independent de „mediul interior”.

Un alt exemplu: venerabila Serafina di Dio, de la mănăstirea de carmelite din Capri, care a murit în 1699. Citez un pasaj din biografia ei, în care pot fi găsite numele martorilor oculari care au depus mărturie la procesul de beatificare:

„Călugăriţele povestesc a o fi văzut adesea, atunci când se ruga sau după împărtăşanie, cu chipul strălucitor ca o flacără şi ochii scânteietori. Dacă o atingeau, se frigeau, iar aceasta chiar şi timpul iernii, sau chiar şi atunci când ea ajunsese la o vârstă foarte înaintată. Ele au declarat că au auzit-o de mai multe ori spunând că era mistuită de un foc viu şi că sângele ei clocotea” 56.

Avea crize de hipertermie care durau două sau trei zile de-a rândul şi în timpul cărora pierdea mult sânge, însă fără să sufere din această pricină. Când a murit, trupul ei a rămas fierbinte mai mult de douăzeci de ore. Pentru ca temperatura lui să înceapă să scadă, a trebuit să

i se deschidă trupul şi să i se extragă inima57.

S-ar putea cita o mulţime de alte fapte sugerând un „metabolism nuclear” 58. Nu trebuie însă să se înţeleagă că aş susţine aici numaidecât această ipoteză. Constat numai că ea, în cazul în care faptele relatate sunt exacte, este cea mai puţin extravagantă dintre toate. Şi totuşi, ea e de nesusţinut în cadrul cunoştinţelor noastre actuale. Ori este aceasta, ori este vorba de altceva, încă şi mai fantastic.

Însă atunci analogia cu descoperirile empirice anterioare ştiinţei (ceramica, amnarul) îşi pierde orice valoare. Descoperirile empirice sunt datorate unor minţi înzestrate cu spirit de observaţie şi care, remarcând apariţia fortuită a unui fapt interesant, au ştiut să identifice condiţiile în care el poate fi reprodus, iar apoi să-l reproducă. Chiar dacă fierarul din Antichitate îi atribuia lui Vulcan descoperirea topirii metalelor, el nu se sfia câtuşi de puţin, din această pricină, să îndeplinească toate operaţiile necesare, atunci când făcea, de pildă, o platoşă.

Să presupunem că, practicând asceza, misticii ar fi descoperit printr-o serie de hazarduri acest ipotetic metabolism nuclear. Cum să explici atunci că, prin aceleaşi practici, ei obţin, de asemenea, extraordinara varietate a celorlalte prodigii de care viaţa lor e plină?

În cadrul tuturor religiilor Istoriei, practicile ascetice sunt de o remarcabilă uniformitate. La pitagoreici, budişti, musulmani, creştini, fie că asceţii s-au închinat lui Mithra, lui Isis, Dianei, lui

Iisus sau chiar dacă n-au adorat niciun zeu, maeştrii lor i-au învăţat întotdeauna aceeaşi disciplină, cea pe care am analizat-o la începutul acestei cărţi. Şi întotdeauna e vorba despre aceleaşi lucruri: de a-ţi domina simţurile, de a-ţi impune stări şi activităţi deosebit de grele, de a te concentra, îndreptându-ţi atenţia spre lumea lăuntrică. Cum de e posibil ca aceleaşi cauze să dea naştere atâtor efecte diferite şi toate pur şi simplu fantastice? Până şi cel mai neînsemnat dintre aceste efecte, atunci când îl

examinăm ceva mai îndeaproape, ne face să ne adâncim într-un labirint de fenomene ce au, din punctul de vedere al ştiinţei, cauze lipsite de coerenţă, în care intervin fiziologia, neurologia, endocrinologia, psihosomatica, fără a mai vorbi de o fizică ale cărei efecte par a se supune unei anumite ordini, însă unei ordini care sfidează limitele cunoştinţelor noastre actuale. N-am făcut în această carte decât să ating în trecere câteva dintre analizele pe calea cărora te vezi antrenat de îndată ce examinezi ceva mai îndeaproape oricare dintre minunile istorisite de biografi. Un vast câmp de explorare ar fi de vizitat în viaţa fiecărui mare mistic.

Ce înseamnă, de exemplu, miresmele atât de des semnalate? De cele mai multe ori, este vorba de parfumuri, iar ideea unei edificatoare asocieri între aceste parfumuri bine mirositoare şi sfinţenie a descurajat poate prea uşor curiozitatea profană. Cu toate acestea, cazul deja citat al mediumului Stanton Moses invită, poate, la reflecţie: şi el răspândea adesea astfel de miresme parfumate, iar cei care l-au examinat de aproape le-au putut chiar localiza sursa, ca aflându-se în creştetul capului său. Dar ceea ce este interesant este faptul că, ori de câte ori se producea acest fenomen, Moses suferea de nevralgii. Parfumurile sunt substanţe chimice mai mult sau mai puţin volatile: aldehide, alcooluri, eteri, fenoli etc. Emisia lor n-ar putea fi oare legată de aceste metabolisme aberante la care ne-am referit mereu?

Şi, tot astfel, nu s-ar putea oare găsi vreo legătură între această exalare de parfumuri şi incoruptibilitatea cadavrelor, atât de bine studiată de către doctorul Larcher? 59

Complexitatea, la prima vedere descurajantă, a tuturor acestor fenomene lasă totuşi să se vadă, atunci când ele sunt privite în lumina ştiinţei, două fapte esenţiale.

În primul rând (şi tocmai acest lucru am încercat să-l pun în evidenţă), ele nu se manifestă ca o violare haotică a

legilor naturii. Dimpotrivă: îndată ce începem să le examinăm îndeaproape, recunoaştem în ele nişte structuri, nişte „*patterns*". Cu cât investigaţia noastră înaintează, cu atât vedem mai bine că e vorba de o utilizare particulară a acestor legi care, la prima vedere, ne par a fi violate sau suspendate: numai că această evidentă folosire a legilor naturii depăşeşte cunoştinţele noastre. Ca să reluăm exemplul grosier al motorului cu explozie, putem spune că ne găsim dinaintea trupului misticului ca în faţa unui dispozitiv căzut din cer, care produce o sumă de efecte miraculoase, în privinţa cărora nu înţelegm mai întâi nimic, dar din care, mai apoi, tot ceea ce descoperim puţin câte puţin se dovedeşte a fi conform cu ceea ce ştim, deşi esenţialul (originea lor) ne scapă.

Apoi – şi aici stă, mi se pare, esenţa prodigiului mistic –, miraculosul dispozitiv, deşi se supune legilor ce guvernează inteligenţa – fără, însă, de ştirea inteligenţei umane – tinde să realizeze un proiect care nu este cel al inteligenţei, sau, cel puţin, nu al inteligenţei discursive şi experimentale, creatoare de cunoaştere obiectivă: ştiinţa necunoscută de care dă dovadă mişti

f t cui traduce de fapt raţiunile inimii.

Producerea miracolului survine doar în momentele în care gândirea misticului se află pradă izbucnirii celor mai înalte sentimente de iubire. Sfântul Iosif din Copertino nu îşi ia zborul atunci când vrea el, în mod conştient, să creeze condiţiile desprinderii de sol, ci atunci când contemplarea unui arici de mare îi umple deodată sufletul de iubire pentru Creatorul vieţuitoarei respective. La fel, sora Lukardis începe să plutească în aer cu picioarele în sus doar atunci când e în extaz. Să-l citim pe Thurston, şi mai ales nenumăratele vieţi ale sfinţilor. Miracolele

7 y t t pot fi – după cum am subliniat adesea acest fapt – absurde, chiar scandaloase. Apariţia lor e întotdeauna legată de izbucnirea unui sentiment supraomenesc în sufletul taumaturgului. Prin aceasta, ele vin în atingere cu faptul cel mai evident şi totuşi cel mai

rebel în faţa oricărei explicaţii ştiinţifice: conştiinţa. Paradoxul faptului mistic este şi acela al ştiinţei, de vreme ce însăşi aceasta din urmă este produsul unei gândiri care nu ştie de ce există ceva care gândeşte.

Postulând dualitatea lume-gândire, Descartes a pus bazele unei metode. Metoda s-a dovedit a fi atât de bună, încât, în cele trei secole, ea a condus, dezvoltându-şi propriile consecinţe, până la descoperirea fizicii cuantice şi a logicii acesteia, care implică principiul inseparabilităţii, contrar dualismului cartezian lume-gândire. Descoperirea logicii cuantice a făcut ca toate speculaţiile metafizice născute din logica numită carteziană, şi chiar şi din aceea aristotelică, să se perimeze subit. Aceste speculaţii, prin care s-a crezut, cu o remarcabilă înfumurare, că sfera superioară a divinului a putut fi atinsă şi că, pe baza lor, se putea vorbi despre ea la nesfârşit şi până în cele mai mici detalii, iată-le acum surpându-se pentru totdeauna.

Noua logică, lărgind-o pe cea precedentă, ne avertizează să fim prudenţi: dacă o altă logică ar veni să o înlocuiască la rândul ei şi pe aceasta, atunci acea logică n-ar fi decât una şi mai complexă. Vechile idei emise în privinţa divinului ne creaseră iluzia că putem vorbi despre divin: ajungea să adaugi, ori de câte ori se ivea ocazia, cuvântul „infinit”. Confirmând în această privinţă intuiţia misticilor şi avertismentele Ecleziastului, noua logică demonstrează că toate acestea nu erau decât „vânt şi vânare de vânt”. Ea ne oferă cele mai bune motive din câte au fost vreodată ca să respectăm cea de-a patra poruncă a decalogului: *„Să nu iei numele Domnului Dumnezeului tău în deşert”*.

Aşadar, cele mai bune motive ca să cercetăm penultima cheie.

Capitolul VIII

A fi sau a nu fi

Real şi virtual f

Poate părea nepotrivit ca, în secolul XX, să căutăm în fizică, ştiinţă a obiectelor materiale, idei teologice. Nu

înseamnă să ne întoarcem cu mai bine de douăzeci de secole înapoi, atât în fizică, cât şi în teologie?

Cu toate acestea, *„religia fără ştiinţă e oarbă, iar ştiinţa fără religie şchioapătău*.

Fizicianul englez Paul Davies a înscris aceste cuvinte ale lui Einstein ca epigraf al unei lucrări salutate de revista *New Scientist*, ca fiind „cartea anului". Cartea se intitulează, pur şi simplu, *Dumnezeu şi noua fizică1*. Chiar dacă o asemenea apropiere îi nemulţumeşte pe teologi, ei vor trebui totuşi ca, mai devreme sau mai târziu, să se informeze asupra acestor idei teologice discutate de profesioniştii ştiinţei recunoscute drept cea mai exactă şi care e luată ca model de toate celelalte ştiinţe.

t y y

Admit că interesul teologic asupra particulelor, undelor sau câmpurilor nu este prea evident. Nu pentru a asista la o laborioasă vulgarizare a unor asemenea concepte a ales cititorul această carte, ce are ca obiect misticismul. Cer, aşadar, acestui cititor puţină răbdare. Cred că pot să-l asigur că, pornind de la foarte prozaicele mecanisme de tipul celor reprezentate, spre exemplu, de banalul ecran al televizorului său, el nu va întârzia să ajungă, urmărind îndeaproape faptele, la cele mai profunde întrebări care l-au îndemnat să ia această carte în mână.

Se poate pătrunde pe diverse căi în această lume a fizicii cu îndepărtate consecinţe metafizice. Pentru că am vorbit despre televiziune, să luăm acest exemplu comod prin banalitatea sa.

Privim imaginile care prind viaţă pe ecran. Acest ecran este ultima parte, aplatizată, a unui bec mare şi vid, care e tubul. În tub circulă (cel puţin aşa citim în cărţile de electronică) electroni emişi din partea opusă ecranului, şi care formează pe ecran imaginile. Atunci, ne imaginăm mici particule, electronii, deplasându-se de la un capăt la celălalt al tubului precum gloanţele dintr-o puşcă până la ţintă, urmând o anumită traiectorie.

Or, nu e deloc aşa. Dacă facem anumite experienţe pentru a determina modul în care „călătoreşte” electronul, descoperim că el nu se propagă ca un obiect, ci ca o undă.

Bine, vom spune atunci, electronul se transformă deci într-o undă când se propagă, apoi această undă devine un electron când ajunge pe ecran. Ceea ce e deja un lucru curios, căci cum poate o undă, care se dispersează în spaţiu, să devină din nou un punct, atunci când atinge obstacolul care este ecranul? Cum ştiu oare părţile undei, depărtate între ele în urma dispersiei, că trebuie să se anihileze şi să-şi transfere instantaneu energia în punctul de sosire, unde se formează din nou electronul?

Să încercăm să răspundem, reducând treptat numărul electronilor emişi până la a-i imagina traversând tubul *unul câte unul*, în aşa fel încât, când un electron este lansat în tub, electronul precedent să fi ajuns deja pe ecran.

Este foarte clar, în acest caz, că nu poate exista în tub decât un singur grup de unde, acela al electronului în mişcare. Unda electronului precedent nu mai există (pentru că a redevenit un electron), iar cea a electronului următor nu există încă, deoarece acest electron nu este încă o undă.

Aici apare fenomenul fundamental al noii fizici2. Este fundamental deoarece, sub o formă sau alta, îl regăsim în miezul tuturor fenomenelor cunoscute. În cazul de mai sus, iată ce observăm: pe ecranul unde fiecare grup de unde ajunge separat într-un punct imprevizibil, adică, pentru fiecare dintre ele, la întâmplare, suprapunerea grupurilor de unde succesive formează, totuşi, în final, o imagine, ca şi cum aceste grupuri de unde s-ar fi înţeles între ele. Dar cum s-ar putea înţelege între ele, de vreme ce nu „există” decât câte unul, separat?

Calculul care răspunde la această întrebare ne cere să presupunem fiecare grup de unde ca fiind potenţial prezent peste tot, în timpul şi spaţiul tubului, înainte de efectuarea observaţiilor.

Fireşte că suntem tentaţi să aducem obiecţii, să căutăm explicaţii şi să presupunem existenţa unor erori de conceptualizare, de calcul sau de efectuare a experimentelor respective; este exact ceea ce au făcut fizicienii de-a lungul întregului secol XX. Ei au imaginat tot felul de ipoteze şi de experienţe, însă toate au sfârşit prin a confirma acelaşi rezultat, obţinut în sute de moduri, ajungând, totodată, să extindă de la un capăt la altul al fizicii coerenţa teoriei.

Esenţa filosofică a acestei teorii este o interpretare revoluţionară a ideii de statistică şi, prin extindere, a ideii de „existenţă" [„*être*" 7, obiect al ontologiei. Ceea ce „este" (între ghilimele) natura în absenţa oricărui observator nu poate fi denumit ca „a fi" [„*être*" 7, şi chiar acest galimatias prin care exprim această idee (după ce am reflectat îndelung, reflectând şi la ceea ce au gândit alţii) traduce neputinţa logicii obişnuite, impuse de limbajul comun. Nimic, în natură, nu este „fiinţare" [„*être*"]. Nimic, în natură, nu „este" atât timp cât un observator, tocmai prin faptul că observă, nu preschimbă în „fiinţă" [„*être*"] virtualitatea statistică, aceea care constituie singura (dacă se poate spune aşa) *realitate* a naturii. „Ceea-ce-există" [„*Vêtre*"] nu există (dacă, iarăşi, se poate spune astfel) decât atunci când şi dacă această virtualitate, probabilistică sau statistică, e făcută să iasă din misterul ei prin intervenţia observatorului.

Să luăm din nou cazul electronului, sau al grupului de unde ce „călătoresc", între ghilimele, în tubul televizorului. Înainte de a se manifesta pe ecran, unde este, în tub, acest electron, acest grup de unde? *Este peste tot, însă virtualmente*. Ceea ce există e doar o probabilitate, calculabilă, de a-l vedea apărând aici sau acolo *dacă* hotărăşte cineva să verifice aici sau acolo.

Înseamnă oare aceasta că el este deja undeva şi că va fi găsit mai mult sau mai puţin probabil aici sau acolo? Nicidecum! Acum cincizeci de ani, Einstein şi doi dintre colaboratorii săi au imaginat o experienţă extrem de dificil

de realizat, prevăzând două rezultate diferite, după cum electronul era considerat fie ca preexistând experienţei prin care e localizat, fie ca existând înainte de experienţă, la modul virtual, peste tot. Mult mai târziu, J.S. Bell a imaginat un calcul ce permitea realizarea acestei experienţe. Einstein era un realist: el credea în existenţa unei realităţi independente faţă de observator. Experienţa a fost făcută în diferite feluri. Rezultatul ei, obţinut cu regularitate, nu permite decât o interpretare: există, într-adevăr, o realitate, dacă vrem, „exterioară”, însă virtuală şi care nu trece „în fiinţă” decât *dacă* această virtualitate e preschimbată în „fiinţă” (sau „colapsată”, cum se spune) prin observaţie. S-a dovedit chiar, tot pe bază experimentală, că virtualitatea nu priveşte doar spaţiul, ci şi timpul. A trebuit, pentru a se exprima această virtualitate universală, să se inventeze conceptul de *non-localizare*.

Nimic, în natură, nu este aici sau acolo, nici înainte, nici după, *atât timp cât actul de a observa al unui observator nu schimbă natura Naturii din potenţialitate, sau virtualitate*, în *fiinţă*”.

Atunci de unde provine această idee, de „existenţă”, dacă nimic în natură nu „este”? Din neputinţa noastră de a vedea natura aşa cum este ea sau, la fel de bine, cum nu este. Ideea de „existenţă” vine din subiectivitatea noastră de observatori, care este, prin forţa lucrurilor şi în mod misterios, undeva, în vreme ce „*undeva*” n-are niciun sens în Natură, în lipsa unui observator.

Dar dacă conceptul de „existenţă”, de fiinţă”, se naşte dintr-o neputinţă a gândirii noastre de a gândi universala virtualitate, atunci vor trebui reexaminate toate raţionamentele „bunului-simţ” prin care de când există oameni şi de când ei au început să gândească, s-a crezut că poate fi clar circumscris şi definit Divinul. Va trebui să medităm din nou asupra insondabilului dialog al lui Moise cu Vocea rugului în flăcări.

„*Eu sunt Dumnezeul părinţilor voştri*, spune Vocea,

Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac şi Dumnezeul lui Iacov.

— *Dar de mă vor întreba care este numele Tău,* zice Moise, *ce să le spun*?"

Cunoaştem care a fost răspunsul, în ebraică, al Vocii. Acest răspuns depăşeşte într-atât limbajul, încât nu putem decât să-l repetăm, în ebraică, fără a-i şti traduce. *Eu sunt Cel ce este*? *Eu sunt ceea ce sunt*? sau (după traducerea franceză a Bibliei ebraice) *Eu sunt fiinţa cea neschimbătoare* (*invariabilă*)? Unii afirmă că acest răspuns este de fapt o infinită butadă care exprimă inexplicabilul, că adevăratul şi singurul răspuns este *„Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac, Dumnezeul lui Iacov"*, şi că Divinul nu poate fi numit decât printr-o relaţie ce se stabileşte între noi şi El prin mijlocirea Patriarhilor. Prin intermediul Revelaţiei şi al Istoriei. Nu există alt Dumnezeu în afara *Dumnezeului viu*.

f

„Să facem omul după chipul şi după asemănarea Noastră" rămâne atunci unica sursă din care decurge această relaţie, confirmată de exordiul Sfântului Evanghelist Ioan: *„Cuvântul era viaţa, şi viaţa era lumina oamenilor"*. Căci *„viaţa"* este neîncetatul produs al iubirii în lunga istorie a naturii, iar *„lumina oamenilor"* este gândirea, care se naşte din viaţă.

Credinţa creştinilor este că acest Cuvânt, care este viaţa şi lumina oamenilor, s-a făcut om, depăşind din iubire faţă de noi graniţe pe care noi nu le putem depăşi şi eliberându-ne de misterul răului.

Verbul ca ipoteză

Credinţa presupunând o Revelaţie, m-am întrebat dacă n-am putea afla în natură cel puţin vreun indiciu aparent al acestei iubiri despre care vorbeam mai înainte, dacă acest *nu ştiu ce*, pe care-l vedem lucrând în tot ceea ce a fost creat tot prin el, ar putea într-adevăr să fie numit cu acest cuvânt, „iubire", care exprimă ce e mai subiectiv în noi, fiind, poate, singurul cuvânt pe care nu-l putem

formaliza prin o şi 1 ca să-l introducem într-un program pentru calculator3.

Să remarcăm, mai întâi, cât este de rebelă logica noastră înnăscută, anterioară oricărei formalizări, faţă de acest cuvânt, „iubire”: ştiinţa „bunului-simţ” nu poate să vadă nimic altceva decât hazardul sau necesitatea. Jacques Monod a exprimat acest lucru în termeni cum nu se poate mai clari: e vorba de un refuz categoric, de natură etică, în privinţa căruia nu s-ar putea admite nicio concesie, decât renunţându-se la proiectul raţiunii şi, deci, la înţelegerea oricărui lucru. *Trebuie* (şi de aceea Monod vorbeşte de etică) să respingem fără discuţie orice explicaţie finalistă (din „iubire”), pentru că nu stăpânim decât domeniul cauzelor. Dacă s-ar explica ceva prin scopul său, atunci prin chiar aceasta explicaţia lui ne-ar scăpa. Presupunând deci că orice fenomen ar avea o finalitate anume, sarcina noastră de fiinţă raţională ar fi aceea de a ocoli chestiunea scopului, care e, prin natura sa, inexplicabilă, recuperând-o prin statistică, cum procedează sociologii care studiază criminalitatea înecând imprevizibilitatea criminalului în logica numerelor mari. Fiecare criminal îşi are motivele lui – scopurile lui –, care scapă explicaţiei cauzale. Dar putem prevedea şi calcula criminalitatea statistică, deoarece ea se supune unor legi.

Să mai remarcăm însă că, afirmând principiul conform căruia întreaga sferă a viului (dimpreună cu zona ei superioară, gândirea) se întemeiază pe fizică şi nu are nevoie de nimic altceva pentru a fi explicată decât de fizică, Monod postulează explicarea fizicii *prin ea însăşi*. Ceea ce contrazice fundamentul noii fizici, unde orice explicaţie implică participarea observatorului. Natura *„în sine”* e inaccesibilă, am văzut lucrul acesta. Toate cunoştinţele pe care le avem despre ea sunt nişte interacţiuni între o realitate (dacă putem spune aşa) *virtuală* şi instrumentele de măsură sau aparatele pe care le utilizăm (cum ar fi, de pildă, un televizor). În faţa naturii fizicienilor, ne aflăm în situaţia unui dialog în care orice

răspuns, fără excepţie, conţine şi întrebarea care a fost pusă. *În natură nu există mărturisire spontană*. Or, orice întrebare este integral motivată de proiectul experimentatorului. Dacă vreun element oarecare al întrebării puse nu este riguros motivat, atunci una dintre condiţiile iniţiale scapă controlului nostru şi răspunsul nu valorează nimic.

Începând cu Galilei şi Descartes, şi până la începutul acestui secol, ştiinţa a putut progresa datorită faptului că nu a întâlnităecât fenomene presupuse a fi fenomene obiective.

Dar, odată cu mecanica cuantică, toate aceste fenomene au trebuit, fără excepţie, să fie explicate prin altele, mai greu de descoperit şi ale căror condiţii iniţiale comportă întotdeauna, de o manieră iremediabilă, motivaţia observatorului: să nu uităm o clipă de modul în care se organizează acele particule de pe ecran.

Or, natura vie se organizează tocmai la acest nivel al fenomenelor cuantice. Ea se întemeiază pe această microfizică paradoxală care a înlocuit-o pe cea veche.

„Noi, biologii, n-avem nevoie de vreo altă explicaţie decât de aceea fizică”, spunea Monod. Dar iată că fizica aceea care îi era de ajuns lui Monod nu există. Ea nu era decât imaginea propriei noastre necunoaşteri a microfizicii.

Şi totuşi, atât lumea vie, cât şi gândirea se întemeiază pe fizică. Dar pe o fizică total diferită. Ar fi de mirare ca lumea vie şi gânditoare să nu ne arate decât fapte conform ignoranţei în care ne aflam în privinţa acestei fizici care, până mai deunăzi, încă nu exista pentru noi.

Nu voi merge până-ntr-acolo încât să afirm că Divinul despre care ne vorbesc misticii, sau despre care nu ne vorbesc, trebuie să fie căutat în sfera inaccesibilelor virtualităţi pe care cu foarte mare greutate mai poţi să le numeşti *Natură*. Câţiva fizicieni s-au aventurat, pare-mi-se, până la a imagina un paralelism între anumite forme de

mistică şi noua fizică (Frijtof Capra4).

În câteva decenii, cuvintele s-au veştejit ca frunzele toamna. „Dumnezeu”, „Divin” 5 sunt termeni rămaşi din preistorie, îmbibaţi de infinite glose şi meditaţii, de nebunia oamenilor, de malignitatea şi, mai ales, de ignoranţa lor.

Să presupunem însă că – exprimându-ne la modul cel mai vag cu putinţă – „ceva” ne-a vorbit într-o zi, dându-ne poruncă *să-l iubim* „din toată inima ta, din tot sufletul tău şi din toată puterea ta”: e oare plauzibil? Nu faptul că ar exista acest ceva, nici acela că el ne-ar fi vorbit nouă, unor sărmane fiinţe, ci că ne-a cerut să-l iubim.

Taina în sânul căreia viaţa noastră înfloreşte pentru scurtă vreme e o taină impenetrabilă şi crudă. Toate fiinţele vii se devorează unele pe altele şi tot ce e viu moare: dragoste, posesie, devorare. Chiar şi iubirea noastră devorează şi moare. Chiar fidelă şi bună, ea moare odată cu trupul nostru, pe cât se pare. Chiar fidelă şi bună, nu se iubeşte ea oare doar pe sine, nu ţine ea doar la fericirea ei, fie şi cu preţul celei mai mari renunţări? Nimeni nu ştie acest lucru, după cum spune *Imitaţia*. Nici cel mai lucid dintre noi, cel de o eroică luciditate, nu se cunoaşte pe sine. Nu ştie cine este. Necunoscând direct decât propria gândire, el nu ştie ce este gândirea. Şi chiar de-ar crede că ştie, aceasta n-ar putea să se întâmple decât tot prin intermediul gândirii – inexorabil cerc vicios sau, cum se spune astăzi, autoreferenţialitate.

Oricât m-aş strădui să dezleg taina gândirii, oricât de complexe, profunde şi ingenioase ar fi deturarile prin care filosofia încearcă să-i explice enigma, rămâne întotdeauna acest fapt: că gândesc, că am început să gândesc nu cu mulţi ani în urmă şi că în curând gândirea mea se va întoarce în necunoscutul din care a apărut, fără ca ea să fi putut lămuri ceva în privinţa acestui interludiu.

Descartes a fundamentat bine ştiinţa, îngăduindu-i curiozitatea între graniţele timpului şi spaţiului Aşa cum am văzut, i-au fost de ajuns trei secole mecanicii astfel

îngrădite ca să nu mai poată avansa decât evadând din închisoarea ei. Natura, obiect al ştiinţei, nu mai poate fi descrisă folosindu-se coordonatele de timp şi spaţiu decât ţinându-se cont de relaţia sa cu gândirea care o observă. Înlăturaţi această gândire şi totul devine *„non local”*, totul scapă determinaţiilor de spaţiu şi timp. Aşa iau sfârşit dualismul cartezian şi „bunul-simţ” al lui Monod.

Trandafirul şi grădina

Şi totuşi, există o ieşire din acest impas, iar ea e oferită de natura însăşi: *nu suntem singuri*. Misterul pe care-l traversăm în scurta noastră existenţă e populat şi cu alţi observatori: toţi oamenii, dar şi lumea animală din care provenim prin evoluţie. Urmându-şi propriile căi, enigma ne-a creat pe noi. Naşterea noastră are o istorie a cărei etape sunt vizibile privirii noastre cercetătoare. De când se ştie pe lume, niciodată trandafirul n-a văzut ca grădinarul să moară. Dar noi vedem poate mai multe lucruri decât trandafirul. Vedem ceilalţi trandafiri. Vedem urmele trandafirilor de altă dată. Reconstituim istoria grădinii. Vedem chiar şi în cer, direct, cu telescoapele noastre, timpuri anterioare oricărei grădini. Straniul nostru mister (De ce mă aflu aici?) e recuperat de statistică. Descoperim astfel o istorie. Această istorie nu este imobilă. Ea şi-a pierdut pe drum eternitatea care-i înspăimânta pe cei din vechime. Ea şi-a aflat un sens. Ea evoluează spre complexitatea din care se naşte viaţa, care urcă ea însăşi spre gândire. Adică spre noi.

Extraordinară răsturnare de situaţie! Ne întrebam cine suntem, şi iată-ne a fi produsul ultim al unui laborios travaliu la fel de străvechi ca şi Big Bang-ul şi la fel de vast ca universul, iată-ne aflând că suntem fructul unui arbore care a încolţit cu şaisprezece milioane de ani în urmă, care a crescut, s-a stins, dând ramuri şi flori, până la noi. E oare plauzibil ca acest arbore, sau grădinarul său, *să ne dea porunca de a-l iubi*? De a-l iubi *mai mult decât orice*?

Iată răspunsul meu: dacă e adevărat că arborele (sau grădina, sau grădinarul) *„este după chipul şi asemănarea*

noastră", şi dacă e adevărat că el ne-a vorbit nouă, atunci, fără să ies din limitele slăbiciunii mele de om, fără a depăşi graniţele puterii mele de înţelegere, adică aceea de primată cuaternară, pot spune că ştiu ce înseamnă: *„Înainte ca lumea să fi fost, eu te-am iubit"*.

Mecanismul

Nu ştiu dacă eu sunt scopul final al mecanismului care s-a pus în mişcare din prima clipă a Big Bang-ului, din acel moment în care timpul a început să existe. Ba poate că nici măcar n-aş putea să definesc corect şi complet ce anume este un scop, *dacă e adevărat* că ideea de scop trebuie exclusă din orice explicaţie.

Dar constat că drumul pe care l-a parcurs în cel mai scurt timp acest mecanism ajunge până la mine. Până la toţi oamenii, dar, în mod particular, până la mine, care nu ştiu în privinţa celorlalţi oameni şi nici despre acest întreg mecanism decât ceea ce cunosc pe baza propriei experienţe.

Din pricină că sunt unic în sânul acestei imense maşinării şi pentru că nu pot emite nicio ipoteză privitoare la tot ceea ce nu sunt ei decât raportându-mă la propria experienţă, ceea ce pot constata este că universul întreg, dezvoltându-şi din chiar prima clipă a existenţei lui fantasticul său mecanism, ajunge în cele din urmă la această unică înflorire a misterului tuturor misterelor: *eu* sunt aici, *eu* exist, *eu* gândesc, *eu* sunt unul dintre nenumăratele produse ale unui hazard mecanic, şi poate că infinit, hazard care nu exclude existenţa unei ordini transcendente.

Şi chiar cu cât mă simt mai tranzitoriu şi mai precar, cu atât mai mult resimt misterul de a fi aici, eu mai degrabă decât infinitatea celor care ar fi putut să fie, fiecare la locul său bine stabilit, eu, şi nu un altul, apărut din neant cu puţini ani în urmă şi pentru puţină vreme.

Monod crede că poate face să dispară vertijul de a exista utilizând metafora cu loteria unde trebuie oricum să existe un câştigător. Dar aceasta înseamnă a crede că

numărul jucătorilor este un număr, lucru contrazis de noua fizică: numărul nu există în natură decât datorită celui care observă fenomenele şi prin acesta. El e cel care creează numărul, şi nu invers, în afara observatorului, totul nu „este”, între ghilimele, decât virtualitate.

Schubert s-a născut ca fiind al cincisprezecelea copil al unei familii. Dacă n-ar fi fost decât paisprezece, Schubert n-ar fi existat. Schubert însuşi, atunci când tatăl său l-a procreat, nu era decât unul dintre cei două sau trei milioane de candidaţi la postul de al cincisprezecelea copil al familiei Schubert, dat fiind mecanismul procreării la om6. Doar gândindu-ne la acest fapt, iată că utilizăm deja numerele, în vreme ce natura, fără noi, le ignoră, „fiind” pe de-a-ntregul virtualitate.

Oglinda

Dar, dat fiind că, aparent, acest nu ştiu ce este dorit sau chiar iubit de la începutul veacurilor, şi chiar dinaintea acelui moment originar când, dintr-o singură mişcare, el a creat întreaga structură organizatoare a Big-Bang-ului din care toate s-au născut, urmează oare de aici că eu trebuie să iubesc acest nu ştiu ce care m-a creat?

Că *trebuie*, e tocmai ceea ce îmi porunceşte Vocea rugului aprins. Dacă ar fi vorba de o necesitate, atunci porunca n-ar avea sens. Porunca presupune libertatea de a răspunde *Nu*. De ce aş spune *Da*?

„Nebun ar fi acela care, spune Aristotel, *ar avea să-l iubim pe Zeus”*. Mitologia iudeo-creştină le acordă, în schimb, un anume loc celor care spun *Nu*: ei sunt Spiritele Răului. Creştinismul merge încă şi mai departe. Propovăduind un Dumnezeu care s-a făcut om şi a suferit, el admite că misterul existenţei răului n-ar putea să ne fie explicat: „Tot ceea ce pot face pentru tine, spune Vocea, este să sufăr împreună cu tine, şi mai mult decât tine. Astfel, poate că, fără să înţelegi acest mister care te depăşeşte, vei putea cel puţin să-l admiţi, de vreme ce eu, care ştiu, mă supun lui”.

Şi totuşi, cred că ştim destule lucruri despre natură

pentru ca să vedem că ea e organizată astfel încât să tindă spre mântuirea de rău.

Nu e mai puţin adevărat că, dacă numim „rău” suferinţa, moartea şi dispreţul faţă de existenţă, atunci descoperim toate acestea sădite în chiar inima naturii, maşteră în împărăţia căreia toate fiinţele se devorează unele pe altele. Dar mai vedem, de asemenea, că evoluţia ei nu încetează să tindă spre un minim sacrificiu. Mai exact, iată ce pot să constat:

Pentru a reproduce un singur cuplu7, natura a trebuit mai întâi să irosească în această întreprindere sute de milioane de cupluri (la moluşte), apoi milioane (la cele mai vechi specii de peşti), apoi mii (la străvechile reptile), iar apoi doar zeci de cupluri (la mamifere); efortul făcut de om de-a lungul întregii sale istorii ţinteşte la a face ca *unui* cuplu să-i succeadă *un* altul; în acelaşi timp, om fiind, omul descoperă în el însuşi forţa primordială care în natură a supravieţuit suferinţei şi morţii: *ea este aceeaşi cu aceea care îl împinge pe om să se perpetueze şi pe care el o numeşte „iubire”*.

Dacă este deci adevărat că noi suntem făcuţi *după chipul şi asemănarea sa”*, iată atunci dintr-odată numite atât primul motor ce ne determină existenţa, cât şi pe acela al naturii.

Acest *primum movens* se numeşte „iubire”, eliberare de sub tutela răului, adică mântuire.

„Răul e în atom”, spunea Teilhard. Fără îndoială. Şi tocmai acest lucru constituie misterul esenţial. Dar în atom mai există

*

şi tot ceea ce se va naşte din atom: întreaga istorie vieţii până la om, adică până la cel în care se trezeşte conştiinţa forţei ce animă această istorie.

Vom renega oare această istorie, vom merge oare până la a repeta că *„singura scuză a lui Dumnezeu este aceea de a nu exista”*? De ce nu? E libertatea noastră ca oameni. Însă chiar şi renegarea istoriei noastre s-a născut

din istoria noastră. Condamnarea retrospectivă a aducerii noastre pe lume se afla deja în această aducere pe lume, în adâncul planului primordial. Dacă acesta e adevărul ultim, atunci dezavuarea finală a naturii este un lucru pe care tot natura l-a descoperit. Pe moarte fiind, Henri Miller ar fi vrut să-l scuipe-n faţă pe Dumnezeu. Zis şi făcut. Însă a scuipat într-o oglindă.

„To be”.

După ce reflectezi, mai trebuie să şi trăieşti. Nimic nu ne constrânge să spunem *Da*. Mă întreb asupra libertăţii noastre de a spune *Nu*, de a spune *Da* răului.

Şi ea exista în atom, din moment ce există. Anterioară tuturor lucrurilor, ea exista. Ecou îndepărtat al Big Bang-ului, ea ne dezvăluie în oglinda lui Henri Miller adevărul acestui Big Bang. Verbul primordial, lumină a oamenilor. *„Plec spre un mare Poate”*, o altă replică finală, aceea a lui Rabelais. Dar, până atunci, în fiecare clipă, trebuie să alegi.

Absenta celui ascuns y

Doar suferinţă-i viaţa omului întreagă Nu e răgaz pentru durerea lui.

Căci el, acest ceva iubit mai mult chiar decât viaţa Tenebre-l înveşmânta, l-ascund sub nouri grei. *Suntem doar biete aparenţe ce suspină După acest ceva a cărui strălucire noi o ghicim într-ale lumii chipuri*;

Orbi pentru o cu totul altă viaţă.

Şi orbi-naintea revelaţiei realităţilor pe care pământul ni le-ascundef în van ne tot lăsăm purtaţi pe valuri de eres şi-nchipuire8.

(Euripide: Hipolit, v.190 – 196, 400 î.Hr.)

Note

Parabola celor nouă chei

1. *Parabola celor mână chei*. Când te naşti şi creşti în sânul unei tradiţii atât de constrângătoare, sfârşeşti prin a-i imagina întemeietorul şi a-i atribui acestuia tot felul de discursuri. Toată viaţa am dialogat cu acest întemeietor necunoscut şi, fără îndoială, fictiv, imaginându-mi

comentariile sale sarcastice la adresa gândurilor şi a faptelor mele. Chiar şi „cei nevăzuţi” sunt o ficţiune. Cu toate acestea, am impresia că recunosc amprenta natală în anumite personaje ale Franţei şi Germaniei de altă dată. „Dacă cutare şi cutare s-au dus să se spânzure, ai să faci şi tu la fel? Dacă cutare şi cutare s-au dus să se arunce cu capul în fântână, ai să faci şi tu la fel?” – iată cele mai vechi întrebări de care îmi aduc aminte.

Capitolul I Fiziologia inefabilului

1. Allen (Th. G.): *The Aegyptian Book of the Dead* (Chicago, 1960); Sainte Fare Garnot (J.): *La vie religieuse dans l'ancienne Égypte* (Paris, 1948).

2. Diels: *Fragmente der Verşocratiker*, Empedocle, fragmentul 112 (Berlin, ediţia a III-a, 1912).

3. „Animalul *ştie*, omul *ştie că ştie*” (Teilhard de Chardin).

4. Plotin: *Ennaedef* IV, 8, 1.

5. Nu putem aici decât să salutăm în trecere imensa literatură ce s-a scris de un secol încoace în acest sens, în toate domeniile, de la Haeckel la Carnap şi Foucault.

6. Exemple: Wapnick (K.): „Mysticism and Schizophrenia”, în *Journal of transpersonal Psychology*, vol. I, nr. 2, (toamna 1969); Prince (R.) şi Savage (C.): „Mystical States and the Concept of Regression”, în *Psychedelic Review*, 1966, nr. 8 (a se vedea mai departe).

7. Houston (J.) şi Masters (R.E.L.): „The experimental Induction of religious-type Experiences”, în *The Highest State of Consciousness*, de J. White (New York, 1972, p. 303).

8. „Is irrelevant to science”, Newmann (J.R.): *The World of Mathematics* (London, 1961, vol. III, p. 1534).

9. „Am să vă dau o veste bună: s-a primit la biroul de Longitudini o scrisoare din Germania care anunţă că dl Bessel a verificat pe bază de observaţii calculele făcute de dumneavoastră în privinţa sateliţilor lui Jupiter”. *„Omul nu urmăreşte decât nişte himere”*. (Ultimele cuvinte ale lui Laplace, rostite către Poisson, venit să-l viziteze pe când

Laplace era în agonie.)

10. *Martiriologul roman* este o carte liturgică oficială a Bisericii catolice, redactată după conciliul de la Trento (prima ediţie: în 1586) şi care constituie catalogul sfinţilor recunoscuţi de către Biserică.

11. Cf. Poulain (A.); S.J.: *Des Grâces d'Oraison* (Paris, 1931, ed. a II-a); Maréchal (J.), S.J.: *Études sur la psychologie des mystiques* (Paris, 1924).

12. Asceza este ansamblul practicilor care duc la sfinţenie.

13. *Vie et révélations de la bienhereuse Angèle de Foligno*, trad. de Ernest Hello – traducere, de altfel, remarcabilă din punct de vedere literar (Paris, 1868).

14. „Voinţă" este aici sinonim cu „iubire", conform ideilor filosofice ale vremii.

15. Cattell (R.B.): „the nature and Measurement of Anxiety", în *Contemporary Psychology, Scientific American*, 1971.

16. Thurstone (L.L.): *Multiple factor analysies* (Chicago, 1947). A nu se confunda cu H. Thurston, citat mai departe.

17. Poulaind (A.), loc. cit., p. 186. Bineînţeles că acest autor acceptă interpretarea supranaturală a fenomenului.

18. IDEM, *ibidem*, p. 188. Gândurile „utile" sunt, evident, acelea voluntare, iar „cele care fac rău", celelalte; teologul ascezei nu pune niciun preţ pe ceea ce e involuntar.

19. Mme Acarie (1564 – 1648): *Viaţa* ei a fost scrisă de către părintele André du Val, superior secund al ordinului carmelitelor din Franţa (Paris, 1621; ed. a II-a: Paris, 1803). Există şi o altă Marie a întrupării, ursulină, adesea pomenită şi ea în lucrările despre mistică (1599 – 1672).

20. Sf. Tereza de Ávila: *Le Château intérieur*, trad. franceză (Paris, 1904).

21. Sf. Ioan al Crucii: „Vive flamme", în *Œuvres*, trad. franceză (Paris, 1864).

22. Bougaud: *Histoire de la bienheureuse Marguerite-Marie* (Paris, 1894, p. 267. Citată de W. James: *Varieties of religious Expériences* (ediţie nouă, New York, Collier Books, 1971, p. 274). A se vedea, de asemenea, şi: *Vie et Œuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie*, lucrare publicată de către mănăstirea Paray-le-Monial (Paris, 1876).

23. James (W.), *loc. cât*, p. 274.

24. Voltaire: *Dictionnaire philosophique*, éd. de Paris, 1867, art. *Prophéties*, secţiunea a II-a.

25. *Dictionnaire raţionaliste* (Paris, 1964).

26. *Dictionnaire raţionaliste*.

27. Held îl vizează aici pe Pr. Jean Lhermitte.

28. Profesor de psihiatrie la Universitatea McGill şi preşedinte al *R.M. Bucke Memorial Society*, constituită în scopul „studiului comparat al stărilor mistice”.

29. Director adjunct al Centrului de cercetări psihiatrice al Statului Maryland şi profesor la John Hopkins University (Baltimore).

30. Prince (R.) şi Savage (Ch.): „Mystical States and the Concept fo’ Regression”, în White (J.): *The Highest States of Consciousness* (New York, 1972).

31. Lewin (B.D.): „Sleep, Mouth and Dream Screen”, în *Psychoanalytical Quaterly*, vol. XV, 1946, p. 419; subiect dezvoltat mai târziu de acelaşi autor în: *The Psychoanalyses of Elation* (New York, 1950).

32. Prince & Savage, loc. cit., p. 127.

33. În care au apărut studiile lui B. Lewin (vezi nota 31, cap. I).

34. *Funcţii fuchsiene*: denumire dată în 1881 de către Henri Poincaré anumitor funcţii transcendente, pe care le-a numit *fuchsiene* în onoarea matematicianului german Lazarus Fuchs (1833 – 1902), de ale cărui lucrări se folosise.

35. Ellenberger (H.F.): *The Discovery of the Unconscious* (New York, 1970).

36. Expunerea mea se va baza în principal pe aceea a

lui M.B. Sterman şi Hoppenbrouwers: „The Development of Sleepwaking and Rest-Activity Patterns from Foetus to Adult în Man”, în *Brain Development and Behaviour* (New York and London, 1971). Sterman şi Hoppenbrouwers sunt cercetători la Universitatea din California, Los Angeles (U.C.L.A.).

37. Poligrafia este înregistrarea simultană a diverselor variabile printre care, de exemplu, activitatea musculară măsurată cu electrozii electromiografului.

38. Fenomen pus în evidenţă mai ales de către compatrioata noastră C. Dreyfus-Brisac, precum şi de echipa condusă de A.H. Parmelee, de la U.C.L.A.

39. Sterman & Hoppenbrouwers, loc. cit., p. 206.

40. Dreyfus-Brisac (C.); în: *Neurological and Electroencephalographic correlative Studies în Infancy* (lucrare colectivă, New York, 1964).

41. Adică traseul este *regulat*; în caz contrar, se spune că e *sincronizat*.

42. R.E.M. este abrevierea de la *Rapid Eye Mouvement* (mişcare rapidă a ochilor).

43. Dreyfus-Brisac (C.): *Regional Development of the Brain in Early Life* (diverşi autori, Philadelphia, 1967, pp. 437 – 457); Roffwarg şi alţii, printre care Dement (W.), care a descoperit concomitenţele EEG-ului specific visului: *Science*, 152 (1966); Prehtl (H.) şi alţii: *Neuropaediatrie*, I (1969); Sterman (M.B.): *Experimental neurology*, Suplim., 4, p. 98.

44. Pr. Kayser (Ch.): *Psysiologie* (Paris, 1963, vol. II, p. 796), precizare a acestui fiziolog care dă sarea şi piperul exemplului cu Poincaré.

45. Cf. p. 41, precum şi Rimbaud (L.): *Precis de neurologie* (Paris, 1957, p. 27).

46. Mielina este o substanţă care înveleşte anumite părţi ale neuronului (cilindraxul); ea se formează în primele etape ale vieţii: respectivul proces se numeşte mielinizare.

47. Delgado (José M.R.): *Psysical Control of the Brain*

(New York, 1969, p. 53): Delgado subliniază rolul maturaţiei: creierul se formează din punct de vedere fizic prin folosirea lui.

48. Cf. Conel (J.L.): *The Postnatal Development of the Human cerebral Cortex* şi, mai ales, lucrarea deja citată a lui Sterman şi Hoppenbrouwers; vezi nota 36, cap. I.

49. Vezi *infra*, p. 163.

Capitolul n

Anormal şi supranormal

1. Anand (B.), Chhina (G.) şi Singh (B.): „Some Aspects of electroencephalographic Studies în Yogis", în *Electroenceph. Clin. Neurophysiology*, vol. XIII, 1961, p. 452; Kasamatsu (A.) şi Hirai (T.): „An electroencephalographic study on the Zen meditaton (Zazen)", în *Folia Psychiatr. Neurol. Japonica*, vol. XX, 1966, p. 315; Wallace (R.K.) şi Benson (H.), în: *Scientific American*, febr. 1972; a se vedea şi Tart (Ch. T.): *Altered States of Consciousness* (New York, 1972).

2. Nu voi vorbi aici despre EEG-ul observat la subiecţii care practică yoga tantrică, şi care a fost studiat de H. Gastaut, căci, în acest caz, yoghinul îşi fixează atenţia pe o imagine (lotusul cu o mie de petale pe care şi-l imaginează că există pe fruntea lui) şi care este deci o formă particulară a atenţiei obişnuite.

3. Simeon din Sisan (390 – 459), sfânt sirian celebru prin severitatea vieţii ascetice pe care o ducea. A trăit douăzeci şi şase de ani în vârful unei coloane înalte, ca să întrerupă orice legătură cu oamenii. V. *infra*.

4. Henrotte (J.-G.): „Yoga et Biologie", în *Atomes*, nr. 265.

5. Popper (sir K.R.): *Conjectures and Refutations* (London, 1963); mai ales p. 273 şi urm. A se vedea şi, în Heisenberg (W.): *La Pârtie et le Tout* (Paris, 1972), discuţiile autorului cu Bohr, Einstein şi Grete Hermann.

6. Galambos (R.): „Changing Concept of the learning Mechanisms", în Delafresnayse (J.F.): *Brain Mechanisms and learning* (Offord, 1961); Thorpe (W.H.): *Learning and*

Instincts în Animals (London, 1963); Altman (J.): *Organic Foundation of animal Behaviour* (New York, 1966), mai ales capitolele XIII, XIV şi XV.

7. Thorpe, *loc. cât*, 163.

8. Formaţiunea reticulară joacă un rol esenţial în starea de veghe.

9. Thorpe, *ibid.*

10. Reamintim că definiţia acestui „fenomen” e pur subiectivă: este o stare de conştiinţă invocată drept dovadă de către cel care o descrie. N-a fost niciodată descrisă vreo concomitenţă obiectivă şi observabilă. Nu există decât sub forma unor relatări.

11. Delgado, loc. cit., citându-l pe Altman (J.): „Autoradiographic and histological Studies of postnatal Neurogenesis”, în *J. of Comp. Neurol.*, 128, 1967, p. 431.

12. Delgado, loc. cit., p. 49. Un întreg capitol din această carte e format numai din demonstraţii (Delgado e unul dintre cei mai buni specialişti de azi în domeniul electrofiziologiei).

13. Hernandez-Peon şi Brust-Carmona: „Funcţional Role of subcortical Structures în Habituation and Conditionning”, în Delafresnaye, loc. cit. *f* 1961.

14. Murisier: *Les Maladies du sentiment religieux* (Paris, 1901). Janet (P.): *De Vangoisse a Vextase* (Paris, 1926). Freud (3.), în *Inconvenientele civilizaţiei* (nu deţin ediţia franceză a cărţii) – *Civilization and its Discontents* (New York, 1961). Menninger (K.): *Man against himslef* (New York, 1938). Fischer (R.): „On Creative, Psychotic and Extatic States”, în *Psychiati y and Art* (New York, 1969). Wapnick (R.): „Mysticism and Schizophrenia”, în *Journal of Transpersonal Psychol. t* vol. I, nr. 2, 1969.

15. Arieti (S.): *Interpretation of Schizophrenia* (New York, 1955, p. 363).

16. „Antipsihiatrii” (Laing, Bateson etc.) susţin că schizofrenicul e absolut normal, că e cu totul îndreptăţit să fie aşa cum este şi că modul său de a se comporta reprezintă de fapt o legitimă revoltă împotriva „societăţii

alienante". Aşadar, schizofrenicii, ca şi misticii, n-au de ce să fie vindecaţi, de vreme ce ei nu suferă de nicio boală, sunt de părere aceşti autori.

17. „Venele diploidului".

18. Cowen (M.A.): „The Pathophysiology of schizophrenic Hallucinosis", în Keup (W.): *Origin and Mechanisms of Hallucinations* (New York, 1970, p. 395).

19. Itil (T.M.): „Changes în digital computer analyzed EEG during Dreams and experimentally induced Hallucinations", în *Origin and Mechanisms of Hallucinations* (vezi nota precedentă).

20. Stem (C.): *Principles of human Genetics* (San Francisco.

1960); cifrele sunt sensibil aceleaşi şi în Germania, Anglia, Suedia, Japonia şi Statele Unite; Whittaker (J.O.): *Introduction to Psycholohy* (Philadelphia, 1970, p. 80).

21. Cf. *Scientific American*, febr. 1972, citat în *Psychologies* nr. 33, oct. 1972.

22. E interesant de notat fenomenul invers, când se trece de la somnul lent la somnul rapid, adică, după părerea tuturor specialiştilor, atunci când începi să visezi; cf. Tokizane (T.): „Hypothalamic Control of cortical Activity", în *Aspects anatomophysiologiques du sommeil*, lucrare editată de Pr. M. Jouvet (C.N.R.S., Paris, 1965, p. 151).

23. Cattell (R.B.): *the nature and Measurement of Anxiety* (Readings of the Scientific American, editată de R.C. Atkinson, 1971, p. 359), editată în Franţa de *Pour la Science*.

24. Vom vedea ceva mai încolo cât este de rară şi, totodată, greu de făcut demonstraţia unei imposibilităţi oarecare.

25. O extrem de edificatoare antologie pe această temă în Bailly (J.C.) şi Guimard (J.P.): *Manéala, Essai sur l'expérience hallucinogène* (Paris, 1969). Cititorul care va dori totuşi să aprofundeze această chestiune (şi să se convingă de faptul că, într-adevăr, drogul nu este un

substitut al ascezei) va putea consulta bibliografia diverselor capitole din: *Origin and Mechanisms of Hallucinations y* op. cit.

26. Rezultate obţinute de Itil în 1970.

27. Cf. calculului efectuat de Brillouin asupra timpului necesar transmiterii întregii informaţii conţinute de un corp omenesc *oarecarey* în Brillouin (L.): *Vief nature et observation* (Paris, Albin Michel, 1959, Prefaţă).

28. Este titlul uneia dintre cărţile sale: *El camino de Perfección* (1583).

Capitolul III De la durere la extaz

1. *Les Vers d'Or*, trad. de Mario Meunier (Paris, 1925). Hieracles nu mai cunoştea probabil, în vremea sa, o parte a doctrinei pitagoreice originale.

2. Swāmi Siddheswarânanda, loc. cit., p. 59 (cred că Swāmi îl confundă în acest text cu gramaticianul cu acelaşi nume, Patañjali, care a trăit în secolul al II-lea sau al III-lea î.Hr.).

3. E de remarcat asemănarea frapantă a acestei formulări cu aceea a lui Tauler, citată mai sus.

4. Poulain (A.), loc. cit., cap. I.

5. Autorii catolici numesc *contemplaţie* o stare asemănătoare cu ceea ce omul modern numeşte *meditaţie*. Cei dintâi numesc *meditaţie* discursul lăuntric, înlănţuire de reflecţii, de concepte şi de imagini.

6. E vorba de conştiinţa obişnuită, aşa cum se manifestă ea în viaţa de zi cu zi.

7. „În acest mod se percepe eul pe sine".

8. Conferinţă ţinută la Universitatea din Toulouse, la 27 februarie 1942.

9. Siméon (A.T.W.): *La Psychosomatique* (Verviers, 1969, pp. 30 şi urm.).

10. Sf. Ioan al Crucii: *Urcarea muntelui Carmel*, 1, 11.

11. Granet (M.): *La Pensée chinoise* (Paris, 1934).

12. Zhuang Tzi, citat de M. Granet.

13. Lumea exterioară.

14. Granet, loc. cit., cartea a IV-a, cap. III.

15. Lao Tzi, L. 93.

16. Vezi *infra*.

17. Adică unirii cu divinitatea, mântuirii eterne.

18. Delcambre (E.): *Élisabeth de Ranfaing* (Nancy, 1956, p. 51).

19. Sfânta Mechtilde: *Lumina divină*, IV, 40 (sfânta a trăit în sec. al XIII-lea).

20. Preafericita Angela da Foligno (moartă în 1309): *Cartea Experienţei*, p. 180.

21. *Autobiografie*, cap. XXII.

22. Granet (M.): *loc. cât*, concluzie.

23. A se vedea, de exemplu, Agehananda Bharati: *The Tantric Tradition* (New York, 1970).

24. Loc. cit., p. 242.

25. Cf. *Bhagavad-Gâta*, II, 68 – 72.

26. *Loc. cât*.

27. Opere complete, în: *Patrologia greaca* a lui Migne.

28. A se vedea bibliografia respectivă în Festugière (A.J.): *Antioche païenne et chrétienne, Libanios, Chrysostome et les moines de Syrie* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 1959).

29. Scriitor grec din sec. al VI-lea, autor al unei *Istorii ecleziastice* (a nu se confunda cu Evagrie Ponticul, născut cu două veacuri mai-nainte).

30. Citat de Lacarrière (J.): *Les Hommes ivres de Dieu* (Paris, 1961, p. 281).

31. De Theodoret din Cyr; de un discipol al lui Simeon, numit Antonie, şi de autorul sirian necunoscut al unei *Vieţi a lui Mar Seama'an cel de pe coloană*. Cf. Delahaye (H.): *Les Saints stylites* (Bruxelles, 1923) şi Matzneff (G.): *Carnet arabe* (Paris, 1972).

32. Cu ajutorul unui coş spânzurat de o funie şi cu care ucenicul îi trimitea învăţătorului său puţina cantitate de hrană pe care acesta accepta să o mănânce, precum şi cărţile şi obiectele de cult trebuincioase stâlpnicului.

33. Rezum aici descrierea plină de viaţă făcută de Lacarrière, loc. cit.

34. În *Le Verger spirituel* (trad. franceză de Rouet de Journel, Paris, Éd. du Cerf, 1946).

35. Monofiziţii refuzau să creadă că persoana lui Iisus era în acelaşi timp şi divină, şi umană (mai există monofiziţi şi astăzi, puţini la număr, în Armenia).

36. Loc. cit., p. 128.

37. Cap. III, 17, 18.

38. *Bhagavad-Gâta* este un episod din *Mahâbhârata*, care, în forma în care ne-a parvenit, datează din a doua jumătate a mileniului întâi dinainte de Hristos, dar vehiculează cunoştinţe cu mult mai vechi decât această dată.

39. Lacarrière, loc. cit., p. 220.

40. Cf. *Le Verger spirituel* de Ioan Moschus, în traducerea lui Rouet de Journel (Paris, Éd. du Cerf, 1946).

41. Părinte al Bisericii siriene (324 – 379). A dus el însuşi o viaţă de ascet, undeva în apropiere de Callirrhoe. Operele sale există în traducere franceză (Paris, 1840).

42. Cf. Doresse (J.): *Le Royaume du Prêtre Jean* (Paris, Pion); citat de Lacarrière, p. 207.

43. Care cădea destul de des, se înţelege, pe coloanele stâlpnicilor, astfel încât mulţi dintre ei pieiră loviţi de trăsnet.

44. Adică tot ceea ce înseamnă legătură de ordin natural, natură proprie a personalităţii.

45. „Cel mai mare gânditor de astăzi al Indiei” (Romain Rolland), mort în 1950.

46. „Veţi fi ca Dumnezeu”, spune şarpele în *Geneză*.

47. Ceea ce înseamnă ca ofrandă, ca dar (şi nu ca sacrificiu, în sensul creştin al termenului).

48. Shri Aurobindo: *La Bhagavad-Gâta* (Paris, 1970, p. 330).

49. E ceea ce terminologia sanscrită desemnează prin termenul de *mâya*, universala iluzie.

50. E. Cauly: *Cours d'instruction religieuse* (Paris,

1926, p. 262).

51. Boulenger (A.): *Abrégé de doctrine chrétienne* (Paris, 1932, p. 239).

52. Boulenger, loc. cit., p. 240.

53. Vedem aici de unde a putut lua naştere teoria predestinării, după care omul se naşte ales sau condamnat *orice-ar face*; ea este respinsă afirmându-se că mântuirea este un dar gratuit din partea lui Dumnezeu, dar că Dumnezeu nu refuză niciodată să-l acorde.

54. Cauly, loc. cit., p. 263.

55. Cauly, loc. cit., p. 247.

56. Preasfânţitul Părinte Paul, vicar general al Ajmerului (Rajputana): *L'Énigme religieuse des îndes* (Paris, 1944, p. 160).

57. Misionarul face aluzie la propriile lecturi, căci, întrucât îl priveşte, spune că a văzut acest lucru cu ochii lui.

58. Cuvântul e prost ales: ideea de penitenţă, de expiere, e complet străină vedantismului; yoghinul realizează prin asceză acelaşi lucru pe care-l face creştinul prin penitenţă.

59. Presimţitul Părinte Paul, loc. cit., p. 145.

60. Maquart (F.-X.): „Satan”, în *Études carmélitaines*, 1948, p. 337.

61. A se vedea în Eccles (J.): *Brain and Conscious Expérience* (New York, 1966), comunicările lui Adrian (p. 238), Mac

Kay (p. 422), Gomes (p. 446); Thorpe (p. 470) şi mai ales discuţiile respective.

62. Cel puţin, din câte se cunoaşte. Grecul Philostratos, care, în sec. al II-lea, povesteşte călătoria făcută de Apollonius din Tyana la înţelepţii din India, nu descrie nimic de acest gen. Cu toate acestea, Alexandru ar fi fost martor la asemenea lucruri, însă între Alexandru şi apogeul ascetismului siriano-egiptean s-au scurs opt secole.

63. Weinstein (E.A.): „Anosognosia and aphasia”, în

Arch. neurol., 10, 1964, p. 376; „Relations trips between Delusions and Hallucinations in Brain Diseases", în *Origin and Mechanism of Hallucinations* (New York, 1970, p. 53).

64. Weinstein (E.A.): „Pattern of Reduplication in Organic Brain Diseases", în *Handbook of Clinical Neurology*, vol. III; cap. XIV (Amsterdam, 1969).

65. *Patrologia e Cursus Completus*: *Patres Graeci*, în 161 de volume, plus două de index. Bineînţeles, *Patrología greaca* cuprinde multe alte texte, în afara celor ale Părinţilor Deşertului, dar din ea lipsesc totuşi textele siriace, copte şi mesopotamiene netraduse în greceşte.

66. Analele Muzeului Guimet: *Monuments pour servir à l'Histoire de l'Égypte chrétienne*; Brémond (H.): *Les Pères du Désert* (Paris, 1926); Musset (H.): *Histoire du christianisme en Orient* (Ierusalim, 1948).

67. *Ioan*, XV, 5.

68. *Ioan*, VI, 44.

69. Siddheswarânanda, loc. cit., p. 242.

70. Weil (S.): „L'Amour de Dieu et le Malheur", în *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu* (Paris, 1962).

71. Poulain (A.), *loc. cât*, p. 556. Viaţa Sfântului Vicent de Paul e misterioasă prin alte aspecte ale ei, care n-au nimic de-a face cu mistica. Cf. Michel (A.): *Flying Saucer Review*, vol. XVIII, nr. 2 (London, 1972).

72. Se spune că, atunci când se afla pe moarte, ar fi văzut-o pe contemporana sa, Sfânta Jeanne de Chantal.

73. Rhine (L.): *Hidden Channels of the Mind* (New York.

1961).

74. Adică, după sensul avut în epocă, „numeroşi sfinţi".

75. Abelly (L.): *La Vie du vénérable serviteur de Dieu Vincent de Paul* (Paris, ed. a III-a, 1684).

76. Abelly, *loc. cât*, cap. XV, XVI, XXIII, XXIV, XXVII etc.

77 Poulain (A.), *loc. cit.,* cap. XXVIII, 7 şi urm.

78. Adică „după”, în ordinea succesiunii stărilor care conduceau la extaz sau, mai degrabă, la „starea de graţie” acordată drept răsplată.

79. Sfânta Jeanne de Chantal, scrisoarea 282.

80. Totuşi, absenţa totală a stimulilor exteriori e insuportabilă pentru omul obişnuit, după cum o dovedesc experienţele făcute în acest sens. Pentru bibliografie, vezi Zuckerman: „Senzory Deprivation”, în *Origin and Mechanism of Hallucinations*. Deprivarea senzorială totală e halucinogenă.

81. După cum vom vedea, Biserica catolică nu ia în considerare, atunci când trebuie să decidă dacă este cineva sau nu sfânt, decât virtuţile sale *observabile*, nu şi stările-i mistice.

Capitolul IV

Maria-Magdalena de Pazzi sau nebunia dragostei

1. Poetul italian Alfieri a făcut din această dramă subiectul tragediei sale *La Congiura* de *Pazzi* (1789).

2. Ecaterina de Sienna (1347 – 1380). Reamintim că Sienna se află la mică distanţă de Florenţa.

3. Puccini (V.): *Vita della venerabile Madre Suor Maria Maddalena* de *Pazzi* (Florenţa, 1609).

4. Macé (J.): *La Vie admirable de sainte Marie-Madeleine de Pazzi* (Poitiers, 1627, apoi Paris, 1634 şi 1636).

5. Vaussard (M.): *Sainte Marie-Madeleine* de *Pazzi* (Paris, 1925).

6. Dingwall (E.J.): *Very Peculiar People* (New York, 1962, cap. III, p. 119); Thurston (H.): *Les Phénomènes physiques du mysticisme* (Paris, 1961); Leroy (Dr. O.): *La Lévitation, contribution historique et critique à l'étude du merveilleus* (Paris, 1928).

7. *În acelium latebris abdita, flagellabat tenellum corpus* („Ascunsă într-un ungher mai retras al casei, ea îşi flagela tânăru-i trup”, în *Acta sanctorum*, ediţia din 1866, Mai. VI, 182 A; fapte confirmate şi de către Puccini, Cepari şi ceilalţi biografi).

8. Cepari (V.): *Vita delta serafica vergine Santa Maria Moddalena* de *Pazzi* (Roma, 1669). Această biografie, primul studiu istoric important scris la o dată când martorii nu mai existau, a fost tradusă în toate limbile (Lyon, 1837).

9* *învierea, Pelerinii la Emmaus, Intrarea lui Hristos în Jerusalim* etc., care, toate, pot fi văzute la Florenţa (1536 – 1603).

10. Criticii sunt de părere că *Symbolum Athanasixmum* ar fi fost redactat cam prin sec. al VI-lea de către un conciliu apusean, ca reacţie împotriva monofiziţilor despre care am vorbit deja.

11. Cauly (E.): *Cours d'instruction religieuse* (Paris, 1920, p. 52).

12. *Luca*, VII, 36 şi urm.

13. Dumarchais (P.) (adevăratul nume al lui MacOrlan): Les *Grandes Flagellées de l'Histoire* (Paris, 1909).

14. În special în cap. V din *Confessarius* de Cajetan (Veneţia, 1751).

15. E vorba, desigur, de catolicismul tradiţional, nu de acela al misticismului pop.

16. „Când criza s-a declanşat, nimic nu o mai poate opri" (Rimbaud).

17. Pentru o analiză detaliată, vezi Rimbaud (L.): *Precis de neurologie* (Paris, ed. a VI-a, 1957, cap. IV şi mai ales pp. 549 şi urm.).

18. Adică apa care intră în compoziţia chimică a corpurilor organice complexe, apa liberă fiind aceea care rămâne din apa obişnuită.

19. *Hipocalcemie*: insuficienţă (biologii spun *deficit*) de calciu în sânge; *hipoglicemie*: deficit de zahăr în sânge.

20. Rimbaud, loc. cit., p. 540.

21. Şi precum „erbivorii" din pustie, care, la acea dată, erau aproape necunoscuţi în Apus.

22. Relatat în *Acta sanctorum*: *Libenter eram susţinebo tormentum stud, atque in hoc uno latere*

computrescam.

23. Dingwall, loc. cit., p. 127.

24. Era viciul cu totul particular al lui J.-J. Rousseau, care explică foarte bine, în *Confesiunile* sale, cum senzualitatea i-a fost trezită precoce de o bătaie la fund pe care i-a administrat-o, într-o anumită împrejurare, o tânără foarte frumoasă.

25. Gombrich (E.H.): „Botticelli's Mythologies, a study in the neoplatonic Symbolism of his Circle", în *Journal of Warburg and Courtauld Institute*, VIII, 1945, p. 16; şi mai ales Yates (F.A.): *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (New York, 1969, cap. IV).

26. E de altfel exclus ca Ecaterina de Pazzi să fi fost influenţată de această doctrină. Ea este un pur produs al creştinismului, iar Cei Nevăzuţi, fără nicio îndoială, nu existau încă.

27. Dingwall, loc. cit., p. 131.

28. Michel (A.): „The Problem of non contact", în Bowen (Ch.): *The Humanoïds* (London, 1969).

29. A se vedea cărţile deja citate ale lui Cepari, Puccini, ca şi cea a lui Thurston, precum şi Brancaccio (L.M.): *Œuvres de sainte Marie-Madeleine* de *Pazzi* (Paris, 1873).

30. Îi rog pe naturalişti să aibă bunăvoinţa de a nu veni aici să invoce flora şi fauna gheizerelor, chestiuni cam prea îndepărtate de subiectul nostru…

31. Candidatul este numit „venerabil" de îndată ce Congregaţia de rituri, de la Roma, acceptă introducerea cauzei. Dacă Congregaţia dă un verdict pozitiv, candidatul este atunci „beatificat", „fericit". În sfârşit, dacă la capătul unui proces şi mai detaliat, papa confirmă verdictul care s-a dat, atunci *preafericitul* este *canonizat* şi poate fi numit *sfânt*.

32. Wickler (W.) este un naturalist german din opera căruia s-au tradus în franceză, până acum, mai multe cărţi (*Le Mimétisme animal et végétal*, Paris, 1968).

33. Al VI-lea tom din mai, p. 261, C.D.

34. Thurston, loc. cit., p. 24.
35. Leroy (O.): *La Lévitation* (Paris, 1928, p. 103).
36. Bernheim: *De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique* (Paris, 1886).
37. Cf. În Thurston, loc. cit., cap. IV (*Telekinesie*), precum şi abatele Fontanès: *Les Mirales eucharistiques* (Lyon, 1861).
38. Aceasta, din cauza Diavolului, care, după cum afirmă biografii sfintei, o îmbătrânea pe scări; cf. Poulain, loc. cit., cap. XXIV, 82.
39. Marcuse (F.L.): *Hypnosis, Fact and Fiction* (London, ed. a VI-a, 1959, p. 172).
40. Babiński (J.): „Définition de l hystérie", în *Revue neurologique*, IX, 1901, p. 1074; Ellenberger: *The Discovery of the Unconscious* (New York, 1972, p. 785).
41. Poulain, loc. cit., cap. XVIII, 66.
42 *Bhagavad-Gâta*, II, 69.
43. Să nu uităm că *Sinele* despre care e vorba aici e sinonim cu Divinitatea.
44. *Bhagavad-Gâta*, V, 16.
45. *Bhagavad-Gâta*, VIII, 9 – 10.
46. După expresia lui Olivier Messiaen la prezentarea celor nouă *Meditaţii asupra Misterului Sfintei Treimi*, monumentala sa lucrare pentru orgă (Erato, S.T.U., 70, 750 şi 751).

Capitolul V

A sculpta în came

1. Discutarea problemei şi bibliografia în Thurston: Les *Phénomènes physiques du mysticisme* (Paris, 1961, cap. III, p. 46).
2. Martie, vol. III, p. 751.
3. Diels (H.A.): *Ueber Epimenides von Kreta* (Berlin, 1891, 1, 387 şi urm.).
4. Pasaj din Epimenide, A 2, în Suidas. Cf. Dodds (E.R.): *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, 1959, cap. VI).
5. *To derma eurêsthai grammasi catasticton.*

6. Thurston, loc. cit., p. 60.

7. Thurston, p. 62, care citează textul latin (Thomas de Celano: *Vita Prima*, paragr. 94 – 95 ale ediţiei din Alençon).

8. Pe cât se pare, trebuie să înţelegem aceste cuvinte *à la lettre*: Thomas de Celano afirmă, în mod veridic sau nu, că trupul sfântului *ardea*. Ne vom reaminti de acest detaliu ceva mai încolo, când vom examina metabolismul aberant al misticilor care se disting prin faptul că ajunează *sine die*.

9. *Correspondance du P. Marin Mersenne*, edit. de C.N.R.S. (Paris, 1959), vol. V, pp. 204, 210 şi 278.

10. Imbert-Gourbeyre: *La Stigmatisation et Vextase divine* (Amat, 1894); *L'Hypnotisme et la stigmatisation* (Bloud, 1899).

11. Thurston, p. 67.

12. Thurston, p. 75. Această Marie-Françoise pare că şi-a luat numele de „a celor Cinci Răni" înainte de apariţia stigmatelor.

13. Vol. I din *Bollandistes*, 362 – 378, şi Thurston, p. 78.

14. *Analecta bollandiana*, vol. XVIII (1899), pp. 310 şi urm.

15. Cuvântul latin e *tiniebat*, iar Gaffiot îi acordă acestui verb, citându-l pe Cicero, sensul de *a suna precum monedele, a clincăi, a zornăi ca banii*.

16. „Ar fi dificil de susţinut că Lukardis era o persoană absolut normală", comentează Thurston, cu nedezminţita-i umoare britanică.

17. Voltaire înţelege prin aceasta prevestirea miracolului.

18. *Dictionnaire philosophique*, articolul *Miracles*, secţiunea a II-a.

19. E o problemă de logică intens studiată de la Godel încoace. A se vedea, de exemplu, în Popper (K.R.): *Conjectures and Refutations* (London, ed. a II-a, 1969, cap. IX) discutarea celor două teoreme ale lui Godel.

20. Thurston (H.): *Surprising Mystics* (Londra, 1955, p. 38). Această carte pasionantă n-a fost încă tradusă în franţuzeşte.

21. *Visions d'Anne-Catherine Emmerich* (Paris, 1864; reed. Paris, 1965). Referinţele noastre privesc ediţia din 1965.

22. Poziţia sa faţă de autorităţile franceze era, într-adevăr, extrem de delicată.

23. Bährens (J.C.): *Der animalische Magnetismus und die durch ihn bewirkten Küren* (Leipzig, pp. 141 şi urm.).

24. *Liegen in der gar nicht verletzten Haut*.

25. E vorba de un ipsos care i se punea vinerea, când rănile i se înrăutăţeau şi-i sângerau din belşug.

26. Bährens, p. 141.

27. Istoria magnetismului animal a fost magistral înfăţişată de către H.F. Ellenberger în *The Discovery of the Unconscious* (New York, 1970).

28. *Surprising Mysticst* p. 49.

29. Beugnot (J.-C.): *Mémoires* (Paris, 1866).

30. Nepotul lui Beugnot a citit 23 în loc de 38, în manuscrisul bunicului său.

31. Toate aceste detalii inexacte indică puţinul interes arătat de francezi persoanei Annei Katherina.

32. De notat ignoranţa, în chestiuni religioase, a lui Beugnot, Nesselrode şi a tuturor francezilor implicaţi în anchetarea cazului: ei habar nu aveau de existenţa, în decursul istoriei, a numeroşi alţi stigmatizaţi.

33. Adică anchetatorii.

34. Vox (M.): *Napoléon* (Paris, Le Seuil, 1966, p. 39).

35. Mai ales datorită lui sunt cunoscute astăzi viziunile Annei Katherina (*Das bittere Leiden unseres Bem Jesus Christi nach den betrachtungen der göttlichen Anna Katherina Emmerich*, 1883). Această operă a fost considerată de anumiţi critici ca fiind, pur şi simplu, rodul fanteziei sale: Humpfner (Fr.): *Klemens Brentanos Glaubwürdigkeit în seinen Emmerich-Aufzeichungen* (Würtzburg, 1923).

36. Thurston: *Surprising Mystics*, pp. 38 şi urm.

37. Dr Karsch: *Die Stigmatisirte Nonne* (1878), apud Thurston.

38. Cf. Imbert-Gourbeyre: *La Stigmatisation et l'extase divine* (Amat, 1894, 2 vol.); *Hypnotisme et stigmatisation* (Paris, Bloud, 1899).

39. Istoria cea mai exhaustivă a spiritismului din sec. al XIX-lea este aceea a lui Frank Podmore: *Modern Spiritualism* (London, 1902). Dingwall a realizat o excelentă reeditare a acestei cărţi (New York, 1963).

40. Thiéry (A.): *La Stigmatisée belge* (Bruxelles, 1920).

41. Lefebvre: *Louise Lăţeau, étude médicale* (Louvain, Peters, 1870).

42. Invers, deci, faţă de ordinea reală a apariţiei rănilor pe trupul lui Hristos, conform celor povestite în Evanghelii; în schimb, această rană (cea din dreptul inimii) e cea mai „emoţionantă".

43. Dr Warlomont: *Bulletin de l'Académie royale belge de médecine*, şedinţa din 3 februarie 1873.

44. Profesor la Facultatea de Medicină din Bruxelles.

45. Sublinierea îi aparţine lui Warlomont.

46. Dr. Lefebvre: loc. cit., partea a III-a.

47. Într-o altă parte a raportului, aici necitată; se considera că acest stigmat scapular corespundea umărului pe care Hristos ar fi purtat crucea. Un alt stigmat ce apărea uneori era cel al biciuirii.

48. *Bulletin de l'Académie royale belge de médecine*, 1873, şedinţa din 13 februarie.

49. Flictena este o băşică mare, plină de serozitate.

50. Vezi mai sus, nota 48.

51. Thurston: *Phénomènes physiques du mysticisme* (Paris, 1961, p. 248).

52. Janet (P.): *De l'angoisse à l'extase* (Paris, Alcan, 1926, p. 30); descriere şi interpretare a stigmatelor.

53. Mai ales asupra „somnului ei profund, însoţit de un sentiment de fericire" – tip de somn pomenit de Janet şi

descris exact în acelaşi fel de către (între alţii) faimoasa vizionară şi stigmatizată Therese Neumann; cf. Fahsel (H.): *Thérèse Neumann* (Paris, 1932, p. 116).

54. Pr. Jean Darier, cancerolog şi dermatolog eminent, membru al Academiei de Medicină, medic la Spitalul Saint-Louis, decedat în 1938.

55. Darier: *Precis de dermatologie*, citat de Dr. P. Giscard: *Mystique ou hystérie*? (Paris, 1952, p. 23).

56. Dr. Alfred Lechler: *Das Rathsel von Konnersreuth im Lichte eines neuens Falls von Stigmatisation* (adică: „Enigma din Konnersreuth în lumina unui nou caz de stigmatizare") (Elberfeld, 1933).

57. Fahsel (H.): *Therese Neumann* (Paris, 1932).

58. Lechler a publicat şi fotografiile acestora.

59. Acest ultim fenomen excluzând, bineînţeles, posibilitatea oricărei înşelătorii induse.

60. Pe vremea când nu era încă decât cardinalul Lambertini, viitorul papă Benedict al XIV-lea (1675 – 1758) a fost *Promotor Fidel* (adică procuror sau avocat al Diavolului, însărcinat cu refutarea probelor aduse în favoarea candidatului) în mai multe procese de canonizare. El a expus rezultatele reflecţiilor sale într-o operă fundamentală, care, de la apariţia ei, este o autoritate în materie de miracole: *De servorum Dei... canonizatione* (Roma, 1767).

61. Siwek (P.), S.J.: *Une stigmatisée de nos jours, étude de psychologie religieuse* (citată de Giscard, *loc. cât*, fără referinţe).

62. *Phénomènes physiques du mysticisme*, deja citat.

63. Lhermite (J.): *Mystiques et faux mystiques* (Paris, Bloud & Gay, 1952).

64. Lhermite (J.): *Études carmélitaines*, aprilie 1934, p. 220.

65. *Dictionnaire raţionaliste*, p. 333.

Capitolul VI

Trupul ca origine a sufletului

1. Lechler (A.): loc. cit.

2. Cf., în Sheldon J. Lachman: *Psychosomatic Disorders* (New York, 1972), cap. IX, consacrat tulburărilor psihosomatice cutanate.

3. Este unul din capitolele aparţinând astrofizicii.

4. Therese Neumann s-a abţinut de la consumarea oricărui aliment solid începând cu Crăciunul lui 1922, şi de la Crăciunul din 1926 a oricărui lichid, în afară de o linguriţă de apă, pe care o lua la împărtăşanie. Ea a încetat să mai bea chiar şi această linguriţă de apă, după data de 30 septembrie 1927.

5. „Deoarece un miracol este o excepţie de la legile naturii, pentru a face vreo apreciere în privinţa lui trebuie să se cunoască mai întâi aceste legi; şi, pentru a-l aprecia în mod corect, trebuie să le cunoşti pe absolut toate (...). Astfel, cel care afirmă că cutare sau cutare fapt e un miracol, declară implicit că cunoaşte toate legile naturii şi că ştie că respectivul fapt constituie o excepţie de la acestea/ (J.-J. Rousseau: *Lettres écrites de la Montagne*, III).

6. Cf. *Bulletin de VAcademie royale belge de médecine*, 1876, vol. IX.

7. *Psilosophical Transactions*, vol. LXVII, p. 5.

8. Detaliu de neînţeles, dar cu siguranţă semnificativ, căci numeroşi mistici, şi adesea dintre cei care ajunează, au picioarele întoarse sub ei. Este şi cazul contemporanei noastre Marthe Robin, vizionara din Drôme.

9. Vol. III, *Sciences et Arts*, p. 182.

10. Von Schafhäukl (Dr K.E.), profesor la Universitatea din München: *Ein physiologisch-medizinisches Rätsel*: *die Wassertrinkerin Jungfrau Marie Fürtner* („O enigmă fiziologică şi medicală: tânăra băutoare de apă Marie Fürtner”) (München, 1885).

11. *Historia admirânda de prodigiosa Apolloniae Schreierabe, virginis în agro Bemensi inedia* (Berna, 1604).

12. În toate cazurile *non-religioase*; şi în cazul misticilor, femeile predomină ca număr, dar găsim foarte

puţini subiecţi care ajunează.

13. Dailey (Judecător Abraham H.): *Molie Fancher, the-Brooklyn Enigma* (Brooklyn, 1894). Studiu critic în Thurston, *P.P.M.*, cap. XIII.

14. Depoziţia doctorului West făcută judecătorului Dailey şi reluată apoi într-o scrisoare a aceluiaşi medic adresată ziarului *New York Herald Tribune* şi publicată în numărul din 17.11.1878.

15. *New York Herald Tribune*, 29 oct. 1878, p. 12.

16. Dailey, loc. cit., p. 150; Thurston, *P.P.M.*, p. 387.

17. Citat de Thurston, *P.P.M.*, p. 382.

18. Thurston, *P.P.M.*, p. 388.

19. Poper (K.R.): *Conjectures and Refutations* (London, ed. a III-a, 1969). Vezi: *Induction, Demarcation ad Verificability*.

20. Hammond (W.A.): *Spiritualism and allied Causes and Conditions of moral Derangement* (New York, Putnam, 1876); *Fasting Girls, their Physiology and Pathology* (New York, Putnam, 1879).

21. Thurston: *P.P.M.*; Nicolae (F.): *L'Extatique et les stigmatisées du Tyrol* (citat de Thurston, p. 95); Riccardi: *Geschichte der zwei tyroler Jungfrauen Maria Mbri und Domenica Lazzari* (Augsburg, 1843).

22. Vol. XXXIV, 1837, p. 225.

23. Mai ales Lordul Shrewsbury: *Letters of the Earl of Shrewsbury* (London, 1842).

24. O boală care se aseamănă mult cu acelea care ne sunt de acum familiare, ca paralizia, pierderea cunoştinţei etc.

25. Thurston, *P.P.M.*, p. 440.

26. Fawtier (R.): *Sainte Catherine de Sienne*, 2 vol. (Paris, 1921 – 1930).

27. Poulain, *loc. cât* „cap. XXIV, 73.

28. *P.P.M.*, p. 415.

29. Citat de Thurston, *P.P.M.*, p. 415.

30. Delcambre şi Lhermite: *Élisabeth de Ranfaing* (Nancy, 1956, p. 115). Vezi mai jos.

31. Rao (H.V.G.), Krishnaswamy (N.), Narasimhaiya (R.), Hoenig (J.) şi Govindaswamy (M.V.): „Some Experiments on a yogi în controlled States”, în *Journal of all India Institute of mental Health*, 1958, 1 (2), p. 99; Wenger (M.A.), Bagehi (B.K.).

Anand (B.K.): „Experiments în India on voluntary Control of the Heart an Pulse”, în *Circulation*, 1961, 24, p. 1319.

32. Fahsel (H.), *loc. cât*, pp. 139 şi urm.

33. Paramhansa Yogânanda: *Autobiography of a yogi* (New York, Rider, ed. a IV-a, 1955, cap. XLVI, p. 371).

34. Fahsel (H.), p. 143.

35. P. 379.

36. Swāmi Sivânanda Sarasvati: *Pratique de la méditation* (Paris, 1970, p. 80).

37. Patañjali: *Yoga Sutras*, III; 31. Patañjali e creatorul disciplinei Yoga sau cel mai vechi dintre adepţii ei cunoscuţi.

38. Sarasvati, loc. cit., p. 342.

39. Sarasvati, loc. cit., cap. IV (*Exerciţii de meditaţie*), pp. 167 şi urm.

40. Thurston remarcă faptul că nu prea e clar de ce Dumnezeu (sau Diavolul) produce doar anumite tipuri de miracole la bărbaţi, şi altele la femei.

41. Rimbaud, loc. cit., p. 980.

42. Cf. cazul lui Mollie Fancher.

43. Rimbaud, loc. cit., p. 990.

44. Eclampsia este o convulsie care poate fi însoţită de comă.

45. Baci: *Vita di San Filippo Neri* (Florenţa, 1851): Thurston, *P.P.M.*, p. 254; vezi şi *Acta sanctorum*, mai, vol. VI.

46. Marchese (F.): *Vita della Serva di Dio, suor Maria Villani* (Neapole, 1674); Thurston: *P.P.M.*, p. 265.

47. Iată câteva referinţe pentru cititorul care ar dori să aprofundeze acest subiect: Wooley (D.W.): *The Biochemical Basis of Psychosis, or the serotonine*

Hypotheses about mental Diseases (New York, J. Wiley, 1962); Weisbach (H.) şi colab.: „Metabolism of Serotonie and Tryptamine”, în *Joum. Pharmacol. Exp. Ther.*, 1961, 131, p. 126; Herkert (E.E.) şi Keup (W.): „Disturbances în Tryptamine/Serotonine Metabolism associated with psychic Phenomena”, în Keup: *Origin and Mechanisms of Hallucinations* (New York, 1970); Jouvet (M.): „The Role of monoamines and Acetycholine neurons”, în *The Regulation of the Sleep-Waking Cycle* (Berlin, *Ergebnisse der Physiologie*, Springer Verlag, 1972); Jude şi colab.: „Modification du métabolisme de la sérotonine cérébrale”, în *Brain Res. t* 39, 1971, p. 137; Mandel şi Godin: „Approches biochimiques au problème du sommeil”, în Jouvet (M.): *Aspects anatomo-fonctionnels de la psychologie du sommeil* (Paris, C.N.R.S., 1965); Mouret (J.) şi Jouvet (M.): „Neurobiologie du sommeil paradoxal”, în *Psychologie médicale* (1972, 4, p. 625); etc.

48. *Gonadostimulii* controlează funcţiile sexuale ale vertebratelor. Ei sunt prezenţi la ambele sexe.

49. Parmeggiani (P.L.): „Sleep Behaviour elicited by electrical Stimulation and subcortical Structures in the Cat”, în *Helv. Physiol. Pharmacol. Acta* (20, 347 – 367, 1962).

50. Kayser (Ch.): *Physiologie*, vol. II (Paris, 1963, p. 600).

51. *Loc. cât.,* cap. XVI, 25.

52. Cititiroul familiarizat cu problemele de fiziologie va putea de asemenea reflecta la metabolismul creatinei şi al glicocolului în relaţia lor cu distrofiile musculare şi anomaliile măduvei spinării. Lucrurile, după cum se poate observa, sunt perfect logice, însă doar *cu condiţia să se admită cele ce ne sunt relatate*.

53. *Compendio della Vita della beata Ştefana Quizani* (Parma, 1784); Thurston, *P.P.M.*, pp. 243 şi 260.

54. Cf. Maria-Magdalena de Pazzi de neclintit de la pământ.

55. Misticul neo-platonician Iamblichos menţionează

elongaţia printre diversele semne ale posedării divine. Vezi cap. urm.

Capitolul VII

Dorinţa, o cunoaştere oarbă?

9 7 9

1. Leroy (O.): *La Lévitation* (Juvisy, 1928).

2. Fapt relatat în biografia sa scrisă de Eunape din Sardes.

3. În cartea sa despre misterele egiptene, Iamblichos însuşi consideră levitaţia şi elongaţia ca fiind semne de posedare divină, în de *Mysteriis*, trad. E. des Places (Paris, Belles-Lettres, p. 105).

4. Cf. Dodds (E.R.): *Les Grecs et Virrationnel* (Paris, 1965).

5. Damis este tovarăşul de drum al lui Apollonius din Tyana, în *Viaţa* acestuia din urmă, scrisă de Philostrate. Cf. Philostratus: *Life of Apolloius*, trad. engleză de C.P. Jones (London, 1970).

6. Toate detaliile biografice despre Sfântul Iosif din Copertino sunt extrase din: Dingwall, *Some human Oddities* (New York.

1962), lucrare scurtă, dar foarte aprofundată, şi însoţită de o bibliografie critică excelentă; Cf. Parisciani (G.): *San Giuseppe da Copertino alia luce di nuovi documenti* (Osimo, 1964), lucrarea cea mai completă, având o excelentă bibliografie; Thurston, *P.P.M.*; a se vedea şi bibliografia din *Bibliotheca Sanetorum*, tomul VI (Roma, Institutul Ioan XXIII, col. 1302).

7. Fratele Iosif l-a scutit de o asemenea situaţie jenantă, supravieţuindu-i nouăsprezece ani.

8. *Acta sanetorum*, tomul al V-lea, sept., p. 1021, AB: *Coepit... tripudiare*.

9. *Plus quam quinque perticis înde dissitum*.

10. *Act. sanct.*, tomul al V-lea, sept., 1021 B.

11. A doua duminică după Paşti.

12. Scenă pe care, mărturisesc, aş fi vrut, ca şi Apostolul Toma, să o văd cu propriii ochi.

13. *Acta sanetorum, ibidem,* 1021 CD (la fel cum s-a întâmplat şi cu împăratul Iulian).

14. Deşi cartea lui Parisciani reia cu lux de amănunte cele relatate în respectivele texte. Asupra acestor două exemplare unice, vezi Laing (F.S.): *Saint Joseph de Copertino* (Saint-Louis, Herder, 1918, apud Thurston).

15. Mărturiile cuprinzând toate numele, detaliile şi împrejurările sunt reproduse în *Acta sanetorum*, sept., vol. V, p. 1022, precum şi în toate biografiile publicate îndată după moartea sfântului.

16. Dingwall, loc. cit., p. 19 şi, mai ales: *San Giuseppe da Copertino e la conversione di Giovanni Federico di Sassonia* (Colletanea franciscana, XXXIV, 1964, pp. 391 – 403).

17. Nu se cunoaşte astăzi, în această privinţă, mai mult decât se ştia pe vremea lui Newton sau chiar a lui Galilei, însă lucrul acesta nu va împiedica niciodată pe nimeni (cf. Lhermite) să declare că levitaţia e „contrară legilor naturii”. *Dar care legi*?

18. Pastrovicchi (A.): *Compendio della vita, virtii e miracoli del beato Giuseppe da Copertino* (Roma, 1753).

19. Cuvântul *levitaţie* este o creaţie a limbii engleze şi datează din sec. al XIX-lea.

20. *De Servorum Dei Beatificatione,* III, p. 49, 9.

21. Lucrurile s-au mai schimbat un pic de atunci, după cum s-a văzut cu atitudinea capucinilor faţă de Padre Pio...

22. Leroy (O.), loc. cit., p. 137.

23. Bernino (D.): *Vita del Padre Fr. Giuseppe da Copertino de9 Minori Conventuali* (Roma, 1722, cap. XVII).

24. Traducere de Leroy (O.), *loc. cât.9* p. 137.

25. Referinţe în O. Leroy, loc. cit., pp. 19 – 23.

26. Samaniego (X.): *Vie de la Vénérable Mère Marie de Jésus* (trad. franceză, Paris, 1857). Samaniego a fost contemporan şi prieten cu Maria din Agreda, care a trăit din 1602 până în 1665.

27. Leroy, loc. cit., p. 251.

28. IDEM, *ibidem*, p. 254.

29. După spusele lui Iamblichos (*De Misteriis*), femeile ar fi fost cele care, în „păgânism”, ar fi deţinut superioritatea numerică în privinţa facerii minunilor.

30. În prefaţa sa la culegerea lui Thurston intitulată *Surprising Mystics* (Londra, 1955, p. VIII).

31. Sfânta Tereza din A vila reaminteşte mereu faptul că un duhovnic *învăţat* e mai de folos decât unul *sfânt, dar ignorant*.

32. Cf. lucrarea colectivă la care ne-am referit deja în numeroase rânduri: *Origin and Mechanisms of Hallucinations* (New York, 1970).

33. Delcambre, loc. cit., p. 82 şi piesele justificative de la sfârşitul volumului. Într-un anume caz, numărul martorilor s-a ridicat cam la cincisprezece, printre care (cei iniţiaţi vor gusta, desigur, acest amănunt) doi reprezentanţi ai Bisericii ale căror nume erau Valei şi Mihai...

34 *Ibidem*, cap. VII.

35. Istoric al francmasoneriei, mai ales.

36. Podmore (F.): *mediums of the 19th century* (2 vol., University Books, 1963).

37. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, vol. IX şi X.

y

38. Thurston: *P.P.M.*; Dingwall: *Some Human oddities* (New York, 1962, cap. V).

39. Sudre (R.): *Introduction à la Métapsyhique humaine* (Paris, Payot, 1926).

40. Există o imensă literatură ştiinţifică pe această temă; o destul de bună bibliografie recentă, în Tart, (Ch. T.): *Altered States of Consciousness* (New York, 1972).

41. Sudre, loc. cit., p. 65.

42. „Reord of 13 Sittings for Thermopsychics and other Experiments”, în *American Journal of the Society for psychical Research*, 1924, nr. 5.

43. Francesco di Simone: *Della vita della serva di Dio*

suor Mariangiola Virgili (Roma, 1737): Di Simone e contemporan cu această extatică moartă în 1734 (citat de O. Leroy, p. 290).

44. Despre Padre Pio, a se consulta în special cele două cărţi ale lui E. Boniface: *Padre Pio de Pietraleina* (Paris, 1966) şi *Padre Pio le Crucifié* (Paris, 1971) (cărţi cu o subliniată notă apologetică).

45. Lamé (E.): *Vie de Julien la postat* (Paris, Charpentier, 1861, p. 48). Cf. episodul cu Iosif din Copertino şi Baldassare Rossi.

46. *P.P.M.*, pp. 198 – 199.

47 – Benzinger (T.H.): „On physical Heat Regulation", în *Proceedings of the National Academy of Sciences* (U.S.A., 1959, 45, p. 645); Magoun şi colab.: „Activation of Heatloss Mechanisms", în *Journal of Neurophysiology*, 1938, 1, p. 101; etc.

48. Bazett (H.C.): „Theory of Reflex Controls to explain Regulation of Body Temperature", în *J. appl. Physiology*, vol. IV, 1951, p. 245.

49. Ranson (S.W.) şi colab.: „Hypothalamic Regulation of Temperature in the Monkey", în *A.M.A. Arch. Neurol. Psychiatry*, 1937, vol. 38, p. 445.

50. Bellows (R.T.) şi Van Wagenen (W.P.), în *Journal of nervous mental diseases*, vol. XXVIII, p. 773.

51. Anand (B.K.) şi Brobeck (J.R.): „Hypothalamic Control of Food Intake în Rats and Cats", în *Yale J. Biol. Med.* (1951, 24, p. 123).

52. Harris (G.W.), Michael (R.P.) şi Scott (P.): „Neurological Site of Stilboestrol în Eliciting sexual Behaviour", în Wolstenholme şi O'Connor: *Neurological Basis of Behaviour* (London, 1958).

53. Gastaut (H.) şi colab.: „Corrélation entre le système nerveux végétatif et le système de la vie de relation", în *J. Physiol, et Pathol. Gen. f* vol. XLIV, 1952, p. 415.

54. Această carte era încheiată când am descoperit, într-un volum scris de Christian Chabanis: *Dieu existe-t-il*?

Non (Paris, Fayard, 1973), o parabolă identică a fizicianului Alfred Kastler şi care exprima exact aceleaşi idei, numai că aplicate la apariţia şi evoluţia vieţii. Iată un lucru care invită serios la reflecţie.

y y

55. *Vita e dottrina di Santa Caterina da Genova* (Genova, 1847, ed. I în 1551); Thurston, *P.P.M.*, p. 262.

56. Sguillante şi Pagani: *Vita delle Venerabile Serafina di Dio* (Roma, 1748), p. 260; Thurston, *P.P.M.*, p. 263.

57. *Ibidem*, p. 462; Thurston: *P.P.M.*, p. 263.

58. După ideea controversată, dar seducătoare, a lui Louis Kervran.

59. Larcher (Dr H.): *Le sang peut-il vaincre la mort*? (Paris, 1957, ed. a V-a pp. 157 şi urm.). Radio Pekin semnala, pe 8 iunie 1985, descoperirea, într-un mormânt datând din perioada Ming, a unui cadavru neputrezit şi conservat într-o perfectă stare. „Muşchii săi erau supli şi moi”, spunea arheologul chinez.

Capitolul VIII A fi sau a nu fi

1. Paul Davies, *God and the New Physics*, ed. J.M. Dent, London, 1983.

2. Pentru consultarea unei expuneri făcute din punctul de vedere al unui fizician, a se vedea Bernard D’Espagnat: *À la recherche du réel* (Gauthier, Villars, Paris, 1979). D’Espagnat interpretează această monstruozitate a noii fizici sugerând că realitatea naturii este o realitate „ascunsă îndărătul unui văl”. Dar putem oare vorbi de „realitate” pentru a desemna ceea ce „este” (între ghilimele) în afara oricărei observaţii? „Natura virtuală” nu este „voalată” – sintagmă mult prea palidă în acest caz –, ea este, prin esenţa ei, inaccesibilă observaţiei fizice. La propriu vorbind, numai observaţia *„este”*.

Aceasta nu înseamnă a spune că *„nu exista decât”* observaţia, deoarece aceasta din urmă este interacţiune. Nu se poate spune despre „natura virtuală” nici că este, nici că nu este. Ea scapă oricărui limbaj, căci nu există

limbaj care nu se întemeieze pe principiului identităţii (adică pe logica binară – O sau 1 – a calculatorului).

A se vedea şi, în revista *Liberté de l'esprit*, nr. 9/10, septembrie 1985 (Hachette, Paris), articolul lui Marc Richir „Mécanique quantique et psilosophie transcendantale". În acelaşi număr, Hubert Reeves studiază, din punctul de vedere al astrofizicianului, compatibilitatea dintre hazard şi finalitate. Concluzia sa este că ambele sunt compatibile între ele.

Nicio fizică a „naturii virtuale" nu pare să poată fi formalizată în concepte, însă cine poate spune unde se va opri imaginaţia matematicienilor? Ceea ce, deocamdată, pare a fi cert este imposibilitatea de a se acţiona în vreun fel asupra acestei naturi. Totuşi, există deja în cadrul fizicii celei mai ortodoxe un vast domeniu ce permite conceperea modalităţii prin care s-ar putea manifesta acţiunea cu pricina: este vorba despre studiile asupra simetriei trecut-viitor la nivel microfizic, studii ilustrate mai ales prin opera de pionierat a unui eminent cercetător francez, Olivier Costa de Beauregard, şi care s-au dezvoltat, de mai bine de douăzeci de ani, în diferite direcţii. În cadrul acestei fizici, strict conform cadrului ortodox („de la Copenhaga"), apare posibilitatea de *a se injecta informaţie*, pe calea indirectă a microfizicii, în derularea fenomenelor care nu se supun, la nivelul nostru, macrofizic, decât hazardului şi necesităţii, şi care capătă atunci aparenţele unui „miracol". A se vedea comunicarea ţină de dl Costa de Beauregard la Academia de Ştiinţe pe 5 mai 1980, tomul 290, p. 415, paragraful 7: *Existence d'un réaction de l'observateur sur ce qui est observé*. Experienţele făcute în acest sens sunt descrise în *Bulletin of the American Physical Society*, 1 decembrie 1976. Dl Costa de Beauregard, de la Institutul Henri Poincaré, este cercetător şef la C.N.R.S. Miracolul mistic e tocmai o acţiune fizică ce nu-şi are originea în lumea cauzelor prime, ci în libertatea spiritului şi subiectivitatea dorinţei, sau, mai degrabă, a iubirii.

3. Putem introduce o anumită finalitate în programul unui calculator (construit în întregime pe o şi 1), cu condiţia ca această finalitate să poată fi definită în întregime, ceea ce este o tautologie, deoarece în informatică totul trece prin o şi 1. Dacă Universul are vreo finalitate, atunci ea este prin definiţie imposibil de definit, căci, fie şi presupunând Universul în întregime cunoscut, ar mai trebui să definim şi cauza O/l-lui primordial. Aceste chestiuni sunt actualmente dezbătute sub titulatura de *„principiu antropic”*.

4. Frijtof Capra: *Le Tao de la Physique*.

5. *Dumnezeu* (fr. *Dieu*) *f Divin* provin din vocabula *dei-wo*, ce desemna în indo-europeană veche *cerul diurn*. Primii indo-europeni considerau că şi cerul nocturn, şi cerul diurn erau două entităţi diferite. Cerul diurn, divinizat, face ca *deiwo* să se transforme în *dyew*. Din această unică rădăcină provin, între altele, latinescul *diesy diemy diumum*, de unde termenul din franceza veche *jom*, *jos*, şi, în cele din *arma*, *jour*. Asemenea evoluţii semantice pot fi găsite în toate familiile de limbi.

6. Ejacularea bărbatului eliberează dintr-odată mai multe sute de milioane de spermatozoizi, diferiţi cu toţii, şi din care doar unul va fecunda oul feminin. Între ejaculare şi fecundare, dacă ea are loc, există mai multe sute de milioane de fraţi potenţiali, cu toţii diferiţi între ei.

7. Stupul sacrifică multe albine până când se ajunge la roire. Dar dacă vom considera roiul ca o fiinţă vie, numărul de roiuri pierdute pentru a da naştere unui alt roi este foarte redus. Evoluţia albinei de stup în timpul erei terţiare ajunge la acelaşi rezultat ca şi evoluţia mamiferelor de-a lungul aceleiaşi perioade. Acest paralelism este cu atât mai semnificativ cu cât el se realizează pe două ramificaţii care se separaseră încă din vremea diferenţierii vertebrelor de nevertebrate, în sânul mării, acum mai bine de o jumătate de miliard de ani. La fel de semnificativă este şi evoluţia paralelă a termitelor şi furnicilor: termitiera a precedat cu câteva zeci de milioane

de ani furnicarul.

Am putea înmulţi exemplele: toate demonstrează că viaţa, evoluând în condiţii şi la date extrem de diferite, tinde întotdeauna să limiteze peste tot pierderile, înlocuindu-le cu complexitatea. Obiectul cel mai complex produs de natură este creierul omenesc, instrument şi vehicul al gândirii. Cf. cartea lui Rémy Chauvin: *La Biologie de l'Esprit* (Éditions du Rocher), în care acest mare biolog demonstrează cu claritate că evoluţia biologică, oricare ar fi explicaţia ce i s-ar da, e orientată spre spirit, oricare-ar fi definiţia acestuia.

8. Aceste versuri din Euripide sunt un suspin al doicii Fedrei. Patru secole înainte de Prologul Evangheliei lui Ioan, un poet vorbeşte despre ceva invizibil, dar a cărui lumină străluceşte dindărătul tuturor chipurilor sub care se înfăţişează această lume, şi care e mai îndrăgit chiar decât viaţa.

Cuprins